خلق الله تعالى فلذا صار معجزا لايكون للبشر معارضة (فلايصح النفى اصلا) اى لما كان كلام الله تعالى حقيقة فى الكلام النفسى والكلام اللفظى لايصح نفيه عنه اصلا لان الحقيقة لايجوز نفيه من الموضوع له فلايقال الحيوان المفترس ليس باسد وغيره (ولايكون الاعجاز) جواب لقوله وايضا المعجز الخ (والتحدى الافى كلام الله تعالى) لان النظم المؤلف يصدق عليه بكلام الله تعالى بالاشتراك (وماوقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز) كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اسم مشترك بين الكلام النفسى والكلام اللفظى وحقيقة فيهما مع ان بعض المشايخ من اهل السنة والحق صرح بان كلام الله تعالى مجاز فى الكلام اللفظى فاجاب عنه بقوله وماوقع فى عبارة بعض المشايخ الخ حاصله ان يقال ان المجاز مقول باشتراك اللفظى على معنيين الاول هو اللفظ المستعمل فى المعنى الغير الموضوع له كالاسد فى الرجل الشجاع والثانى هو الذى وضع لمعنى بواسطة شئ آخر والمراد بالمجاز فى عبارة بعض المشايخ هو المعنى الثانى دون المعنى الاول فالسائل لم يفرق بين المعنيين فاشتبه احدهما على الآخر فسأله وان فرق بينهما لم يصدر عنه هذا السؤال (فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل ان الكلام فى التحقيق وبالذات) اى بلاواسطة (اسم للمعنى القائم بالنفس) اى بذات الله تعالى (وتسمية اللفظ به) اى بالكلام (ووضعه) اى وضع الكلام (لذلك) اى للنظم المؤلف (انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلانزاع لهم) اى للمشايخ (فى الوضع والتسمية) لان التسمية باعتبار معنى مجازى يكون حقيقة ايضا كما يكون باعتبار معنى حقيقى (وذهب بعض المحققين) وهو مولانا عضد الملة والدين (الى ان المعنى) اى لفظ المعنى (فى قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس معنى (فى مقابلة اللفظ حتى يراد به) اى بالمعنى (مدلول اللفظ ومفهومه بل فى مقابلة العين) اى الذات والجوهر (والمراد به) اى بالمعنى القديم (مالايقوم بذاته) فحينئذ يشتمل على اللفظ والمعنى لان كلا منهما ليس قائما بذاته (كسائر الصفات ومرادهم) اى مراد مشايخنا من قولهم كلام الله تعالى معنى قديم (ان القرآن اسم اللفظ والمعنى) لان المراد من المعنى مايقابل

العين فيعم اللفظ فيكون اللفظ قديما فى ذات الله تعالى حادثا فى الانسان (شامل لهما) اى اللفظ والمعنى خبر بعد خبر او صفة للاسم اى الاسم الذى هو شامل لهما وتحقيق هذا المعنى ان يقال ان المعنى مقول بالاشتراك اللفظى على معنيين الاول هو مايقابل اللفظ ويقال هذا معنى اى ليس بلفظ وهو مايستفاد ويراد من اللفظ سواء كان عينا او عرضا والمعنى الثانى مايقابل العين ويقال هذا معنى اى ليس بعين سواء كان مايستفاد من اللفظ او كان لفظا فيكون النسبة بين المعنيين عموم وخصوص من وجه فمراد المشايخ بالمعنى فى قولهم كلام الله هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى هو المعنى الثانى متناول للمعنى المقابل للفظ والمعنى كلاهما معنيين قديمين قائمين بذات الله تعالى وصفتين له (وهو) اى القرآن الذى اسم للفظ والمعنى (قديم لا) اى ليس قديما (كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الاجزاء) اى الموجود بعضها بعد بعض بل بمعنى ان اللفظ القائم بذات الله تعالى ليس بمرتب الاجزاء حتى يلزم من الترتيب الحدوث (فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لايمكن اللفظ بالسين من بسم الله الابعد التلفظ بالباء بل بمعنى) اضراب عن لا كما زعمت الحنابلة (ان اللفظ القائم بالنفس) اى بذات الله تعالى (ليس بمرتب الاجزاء) اى ليس وجوده مشروطا بعدم البعض (فى نفسه) اى فى ذاته فاذا لم يكن مرتب الاجزاء لم يكن حادثا (كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل فى اللفظ والقراءة لعدم مساعدة) اى موافقة (الالة وهذا) اى كون اللفظ قائما بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وكون الترتب انما يحصل فى اللفظ (معنى قولهم المقروء قديم و القراءة حادثة) يعنى انهم لم يريدوا بالمقروء معنى مقابلا للفظ كما زعمه البعض بل ارادوا به نفس اللفظ فاللفظ القائم بذات الله تعالى مقروء وكلام نفسى قديم كمعناه واللفظ القائم بالسنتنا مقروء حادث (واما القائم) اى اللفظ (بذات الله تعالى فلا ترتب فيه) اى فى القائم بذات الله تعالى (حتى ان من سمع كلامه سمعه) اى كلامه (غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الالة هذا) اى المذكور (حاصل كلامه) اى بعض المحققين (وهو) اى

حاصل كلامه جيد لمن يتعقل لفظا قائما) حال من لفظا (بالنفس غير
مؤلف من الحروف المنطوقة و المخيلة المشروطة وجود بعضها) اى
الحروف (بعدم البعض) هذا يشعر بان كلام الله تعالى لفظ غير مركب
من الحروف والالفاظ لكن مراده نفي اشتراط وجود بعض الحروف بعدم
البعض لان تركبه منها مسلم عند الاشعرى (و لا من الاشكال) اى غير
مؤلف من الاشكال (المرتبة الدالة عليه) اى على اللفظ القائم بالنفس
(ونحن) الواو للحال هذا طعن الشارح لذلك البعض مولانا عضد الملة
و الدين (لانتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف
مخزونة مرتسمة فى خياله) اى فى خيال الحافظ (بحيث اذا التفت اليها)
اى الى صور الحروف (كان) اى الكلام القائم بنفس الحافظ (كلاما
مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان) اى الكلام القائم
بنفس الحافظ (كلاما مسموعا) اى لانتعقل لفظا مسموعا قائما بالنفس
بل ما نتعقله هو المعانى والحروف المخيلة بحيث اذا ذكرت كان مسموعا قبل
قيام اللفظ المسموع بالنفس معقول لعموم قدرة الحق بل واقع فان السالك
اذا ارتقى الى مرتبة ذكر القلب يسمع من قلبه الذكر ولسانه ساكت لكنه
يسمع مرتب الاجزاء ايضا فالحق ان اللفظ المسموع غير قار كالحركة
فلا يتصور قدمه الا بتجدد الامثال (والتكوين وهو المعنى الذى يعبر عنه)
اى عن التكوين (بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع
ونحو ذلك و يفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود اثبته الحنفية
صفة حقيقية مغايرة للقدرة و الارادة فسروه باخراج المعدوم من العدم
الى الوجود و عبروا عنه بالخلق و التخليق و نحوهما و الظاهر من هذه
العبارات كونه صفة اضافية لايتخلق عنه التكون لكنهم ارادوا بها
مبداء الاخراج و فرقوا بينه و بين القدرة بان اثره الوجود بالفعل و اثر
القدرة صحة الوجود يرد عليه ان الوجود بالفعل يحصل من تعلق القدرة
مع الارادة بلا حاجة الى صفة اخرى قال الامام الرازى اى كان تأثير التكوين
على سبيل الجواز لم يميز عن القدرة و ان كان على سبيل الوجوب يكون
الواجب موجبا لامختارا والقول بان الوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار

راجع الى القسم الاول (صفة الله تعالى لاطباق) اى اتفاق (العقل والنقل) من الانبياء (على انه خالق للعالم) قال الله تعالى خالق كل شئ (يكون له) اى للعالم (وامتناع اطلاق) اى حمل (الاسم المشتق) اى الخالق و المكون (على الشئ من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق) اى الخلق والتكوين (وصفا له قائما به) اى بالشئ (ازلية) اى التكوين ازلى و المكون حادث وتكوينه باق ابدا فيتعلق وجود كل موجود تكوينه الازلى فى وقت وجوده و نظير هذا رجل قال لامرأته فى شعبان اذا جاء رمضان فانت طالق صار الرجل فى الحال مطلقا و لم تصر المرأة مطلقة فى الحال بل تعلق طلاقها برمضان لان المطلق ما طلقها فى شعبان ليقع فى شعبان بل اراد ظهور فعله فى رمضان (لوجوه الاول) اى الوجه الاول من تلك الوجوه الدالة على ازلية التكوين (انه يمتنع قيام الحوادث بذاته) اى بذات الله تعالى (لما مر والثانى انه) اى البارئ (وصف) و مدح (ذاته فى كلامه الازلى بانه الخالق فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب) والتمدح بما ليس فيه اجيب بان الاخبار فى الازل لا يقتضى ثبوته فيه كقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا بل اخبار الله بحسب حال المخاطب ولو كان الوصف ثابتا حال توجه الخطاب صح الوصف والتمدح به ولو كان ثابتا قبله او بعده صح اخباره بصيغة الماضى والمستقبل (او العدول الى المجاز) ان لم يجر الخالق على حقيقته (واللازم باطل) اى الكذب والعدول الى المجاز باطل اما بطلان الكذب فلان الله تعالى صادق محض لا يحوم حوله شائبة الكذب فضلا عن الكذب واما بطلان العدول اليه انما يكون اذا تعذر الحقيقة و ههنا لم يتعذر الحقيقة وكذا الملزوم و هو ان لا يكون ذات الله تعالى خالقا فى الازل (اى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة) من متعلق الى المجاز اى لزوم العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة وههنا لم يتعذر الحقيقة (على انه) اى مع انه (لو جاز اطلاق الخالق عليه) اى على الله بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر) هو الله (عليه) الهاء راجع الى ما (من الاعراض) بيان ما اى اطلق كل مشتق يقدر على مأخذ الاشتقاق كالاسود بمعنى القادر

على السواد و الاحمر بمعنى القادر على الحمرة وغير ذلك مما لم يقل به احد
يرد عليه ان الجواز العقلى مسلم والشرعى ممنوع لتوقفه على الاذن واللازم
باطل و هو جواز اطلاق مايقدر هو عليه من الاعراض و كذا الملزوم
وهو جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق (و الثالث انه) اى
التكوين (لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل و هو محال)
والقول بان تكوين التكوين عينه باطل لان كون التأثير عين الاثر الحاصل
منه باطل بل حقيقة ترجع الى سلب تكوين التكوين (و يلزم منه) اى
من حدوث التكوين (استحالة تكون العالم) لان تكون العالم مستلزم
للتسلسل المحال المستلزم للمحال محال (مع انه) اى تكون العالم (مشاهد
واما بدونه) اى بدون تكوين آخر (فيستغنى الحادث) اى التكوين الاول
(عن المحدث و الاحداث و فيه تعطيل الصانع) لانه اذا جاز حدوث
حادث بدون التكوين جاز ايضا حدوث جميع الحوادث وفيه تعطيل
الصانع وهو محال لان الله تعالى قال كل يوم هو فى شأن (و الرابع انه)
اى التكوين (لو حدث لحدث اما فى ذاته) اى فى ذات الله تعالى على ما
ذهب اليه الكرامية (فيصير) الله (محلا للحوادث او فى غيره) اى فى غير
ذات الله تعالى (كما ذهب اليه ابو الهذيل) من المعتزلة (من ان تكوين)
بيان ما فى كما (كل جسم قائم به) اى بالجسم (فيكون كل جسم خالقا
ومكونا لنفسه) لان المكون من قام به التكوين على ان هذا الكلام لايصح
فى الاعراض لما ان قيام الشئ بالعرض محال ولان التكوين لو كان هو المكون
او قائما به لكان وجود المكون بنفسه واستغنى فى وجوده عن غيره فيكون
قديما والخصم انما امتنع عن القول بقدم التكوين تحرزا عن القول
بقدم المكونات فقد وقع فيما تحرز عنه مع ركوب هذا المحال وهو قيام الشئ
بالعرض (ولا خفاء فى استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة
حقيقية) اى لايكون بالقياس الى الغير (كالعلم والقدرة) اى مبنى هذه
الوجوه الدالة على ان التكوين صفة ازلية حقيقية قائمة بذات الله تعالى
كما ذهب اليه البعض من العلماء واما اذا كان التكوين عبارة عن الاضافات
و الاعتبارات كما ذهب اليه المحققون من العلماء فلا نسلم هذه الادلة لانه

وهو لا فى محل محال فان قال باحداث الله تعالى فنقول احداثها بارادة ام بغير ارادة فان قال بغير ارادة يكون مجبورا فى احداثها وان قال بارادة فنقول تلك الارادة قديمة ام حادثة ان قال قديمة فهى التى نثبتها وان قال حادثة نعود السؤال (والكرامية) اى لا كما زعمت الكرامية (من ان ارادته حادثة فى ذاته) لانه لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء وهو محال والجواب ان المحال هو تعدد الذات لا تعدد الصفات مع الذات (والدليل على ما ذكرنا) من كون الارادة صفة ازلية قائمة بذاته تعالى (الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى) هذا رد على النجارية (مع القطع بلزوم قيام صفة الشئ به) هذا رد على بعض المعتزلة (وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى) هذا رد على الكرامية (وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل) قوله نظام العالم مبتدأ خبره دليل (على كون صانعه قادرا مختارا) هذا رد على الفلاسفة (وكذا حدوثه) اى كذلك حدوث العالم دليل على كون صانعه فاعلا مختارا (اذ لو كان صانعه) اى العالم (موجبا بالذات لزم قدمه) اى قدم العالم (ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة) اما لو كان صانعه مختارا لا يلزم تخلف المعلول عن العلة لانه صانع بالارادة ان شاء ترك (ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو) اى الانكشاف (معنى اثبات) اى ادراك (الشئ كما هو) اى كما هو حقه (بحاسة البصر وذلك) اى بيان الانكشاف (انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء فى انه) اى البدر (وان كان منكشفا لدينا فى الحالين لكن انكشافه) اى البدر (حال النظر اليه) اى الى البدر (اتم واكمل) من حال الاغماض (ولنا بالنسبة اليه) اى الى البدر (حينئذ) اى حين النظر (حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية) ثم الرؤية غير العلم بالكنه فان ما نراه لا نعرف كنهه فلذا قال عليه الصلاة والسلام ما عرفناك حق معرفتك مع حصول الرؤية ليلة المعراج واما ان الرؤية اقوى انواع الادراك ام العلم بالكنه فقد قيل بالاول ولذا تلذذ المؤمنون برؤية الله تعالى فوق ما تلذذون بمعرفته قيل هذا يدل على كونه اقوى من بعض الوجوه لا على كونه اقوى من الكنه كما هو المطلوب (جائزة فى العقل بمعنى العقل اذا خلى) اى اذا جرد

من العلائق (ونفسه) اى مع ذاته (لم يحكم بامتناع رؤيته) اى البارى تعالى لايقال عدم الحكم بامتناع الرؤية لايفيد الحكم بجوازها كما هو المطلوب لانا نقول عدم الحكم بالامتناع كاف لنا فى العمل بالنصوص المفيدة بوقوع الرؤية حتى يتفرع قوله واجبة بالنقل و لوحكم العقل بامتناعها لوجب صرف النصوص عن ظاهرها فاذا لم يحكم بالامتناع فالاصل فى النصوص العمل بظواهرها والاولى ان يحمل كلام المصنف على ظاهره فى الحكم لجواز الرؤية بما استدل عليه اهل السنة مع ان كل ما لم يقم البرهان على امتناعه فهو فى حيز الامكان عقلا (مالم يقم له برهان على ذلك) الامتناع (مع ان الاصل عدمه) اى عدم الامتناع (وهذا القدر ضرورى) فى امكان الرؤية (فان ادعى الامتناع) اى امتناع الرؤية من المعتزلة والروافض والفلاسفة والخوارج (فعليه البيان وقد استدل اهل الحق اى اهل السنة على امكان الرؤية بوجهين عقلى وسمعى تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان) اى الجسم والجوهر ولو بواسطة الاعراض وانكر الامام رؤية الاعيان واحتج عليه بانا نرى الطول والعرض وهما الجوهران اللتان يتركب الجسم منهما التحقيق فيه ان قيل بوجود المقادير التى هى الطول والعرض وغيرهما فالمرئى هو المقدار دون الجواهر المحجوبة به وان لم يقل به فالمرئى هو الجوهر لان اللون غير حاجب عنه (والاعراض) اى السواد والبياض (ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم) كالانسان مثلا (وجسم) كالفرس مثلا (وعرض وعرض) كالبياض مثلا و كالسواد مثلا (فلابد للحكم المشترك) وهو الرؤية (من علة مشتركة) بين الاعيان و الاعراض يعنى ان الرؤية تتعلق بالجسم والجوهر والعرض ولايجوز ان يكون علة رؤية الجسم كونه جسما و علة رؤية الجوهر كونه جوهرا وعلة رؤية العرض كونه عرضا لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممتنع (وهى) اى العلة (اما الوجود او الحدوث او الامكان اذلا رابع يشترك بينهما) اى بين الصانع وغيره ويحتمل ان يكون بين الاعراض والاعيان قيل عليه ان التحيز المطلق والمقابلة وكون الوجود من الغير مشترك بينهما جوابه ان المراد بعلة الرؤية متعلقها اى نفس المرئى ولاشك ان المرئى من زيد فى

الموضعين واحد وكل من المقابلة والتحيز مختلف فيهما غير المرئى فيه واما كون الوجود من الغير فامر نسبي كالامكان فهو حكمه (والحدوث عبارة) بيان عدم جواز الحدوث والامكان (عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم) اى سلب الضرورة عن الطرفين (ولامدخل لعدم فى العلية) لان علة الشئ لابد وان تكون موجودة فلايكون الحدوث علة لان فيه عدما لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لايصلح ان يكون جزء العلة وكذا الامكان لانه عبارة عن استواء طرف الوجود والعدم واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار بقى الوجود (فتعين الوجود) لان مفهوم الوجود وهو كون الشئ فى الاعيان وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات (وهو) اى الوجود (مشترك بين الصانع وغيره) من الاعيان والاعراض (فيصح ان يرى) الله تعالى (من حيث تحقق علة الصحة) اى علة صحة الرؤية (وهى) اى العلة (الوجود ويتوقف) الواو للحال كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لايلزم من كون الوجود مشتركا بين الصانع وغيره ان يصح رؤية الصانع لجواز ان يكون كون الشئ ممكنا شرطا للرؤية اوكون الشئ واجبا مانعا عن الرؤية فاجاب بقوله ويتوقف (امتناعها) اى الرؤية (على ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطا) وهو انطباع صورة المرئى فى عين الرائى واتصال الشعاع الخارجى منه بالمرئى (اومن خواص الواجب مانعا) عن الرؤية بان يكون ذاته تعالى غير قابلة للرؤية فانتفاء شرط من شرائطها اوحصول مانع من موانعها لاينافى صحة الرؤية وبهذا التقرير اندفع السؤال وهو انه لوسلم ان علة الرؤية هى الوجود لا الحدوث ولا الامكان لكن لم لايجوز ان يمتنع رؤيته تعالى لاجل فوات شرط اولوجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر فى تحققه حصول المقتضى فكذا يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع فلعل هوية الله تعالى تنافى هذه الرؤية لفوات شرط اولوجود مانع (وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات) المشتركة فى العلة هذا جواب عن سائل يقول لوكان الوجود علة للرؤية لكان كل الموجودات مرئيا لنا لكن اللازم

باطل لان بعض الموجودات غير مرئی لنا والمقدم مثله لان بطلان اللازم
يستلزم بطلان الملزوم فاجاب عنه بقوله وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات
(من الاصوات والطعوم والروايح وغير ذلك) من الملك والجن والارواح
(وانما يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق فی العبد رؤيتها) ای الموجودات
(بطريق جری العادة لا بناء على امتناع رؤيتها) وذلك كما ان الهرة ترى
الفأرة فی الليل ونحن لانريها والمصروع يرى الجن ونحن لانريها والنبي
عليه الصلاة والسلام يرى جبرائيل عليه السلام ولايراه الصحابة رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين الا نادرا فيكون امتناع رؤية هذه الاشياء بالغير لا
بالذات (وحين اعترض بان الصحة عدمية) لانها عبارة عن عدم الوجوب
والامتناع لان المراد منها الممكن المعدوم او يقال صحة الرؤية عدمية
لانها عبارة عن امكان الرؤية (فلا تستدعى علة) ای لانسلم ان صحة الرؤية
تستدعی العلة لانها امر عدمی والامر العدمی لايقتضى العلة لان اقتضاء
العلة من خواص الامر الوجودی فلايكون الوجود ولاغيره علة لصحة
الرؤية (ولوسلم فالواحد النوعی قد يعلل بالمختلفات) ای ولوسلم ان الامر
العدمی يستدعی العلة ولكن لانسلم انه لابد للحكم المشترك من العلة المشتركة
وانما يلزم ذلك ان لو كان الحكم المشترك واحدا بالشخص لان الواحد
بالشخص لايجوز ان يعلل بالعلل المختلفة واما اذا كان الحكم المشترك واحدا
بالنوع فيجوز ان يعلل بالعلل المختلفة (كالحرارة) المعللة (بالشمس
والنار) والحركة والرؤية عن الواحد النوعی يعلل بعلل مختلفة فيكون
علة الرؤية خصوصية الجوهر والعرض (فلا تستدعی) الرؤية (علة
مشتركة) فلايلزم من كون علة الرؤية فی الاعيان والاعراض هی الوجود
كونها علة لرؤية الصانع (ولوسلم فالعدمی يصلح علة للعدمی) ای ولو
سلم استدعاء الرؤية علة مشتركة لكن لانسلم ان يكون علتها وجودية لانها
عدمية ينبغی ان يكون علتها عدمية كالحدوث و الامكان فلايلزم منه
ان يكون البارى مرئيا لانعدام علة الرؤية وهو الحدوث او الامكان
(ولوسلم فلانسلم الاشتراك الوجود بل وجود كل شیء عينه) ای ولوسلم ان
الامر العدمی لايصلح ان يكون علة للامر العدمی ولكن لانسلم ان الوجود

مشترك بين الاعيان والاعراض بل وجود كل شئ عينه عند الشيخ ابى
الحسن الاشعرى فلايكون دليلكم على جواز رؤيته تعالى صحيحا فلايكون
وجود الواجب مثل وجود الممكن اعلم ان فى الوجود مذاهب ثلثة
المذهب الاول ان وجود كل شئ سواء كان ذلك الشئ واجبا اوممكنا امر
زائد عليه فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات الخاصة التى هى
وجود كل شئ ومقولا بالتواطؤ عليها وهو مذهب المتكلمين والمذهب
الثانى ان وجود الواجب عينه ووجود الممكنات امر زائد عليها فيكون
الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات ومقولا بالتشكيك
وهو مذهب الحكماء والمذهب الثالث ان وجود كل شئ سواء كان واجبا
اوممكنا عينه فلايكون الوجود مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوى بل يكون
بينهما بالاشتراك اللفظى وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ولكن
مراده بالوجود هو ذات الشئ لا كون الشئ فى الاعيان لانه معلوم بالبديهية
ان الوجود بالمعنى الثانى ليس مشتركا بين الاشياء بل الوجود بالمعنى الاول
فيكون النزاع بين الشيخ وبين الاولين نزاعا لفظيا لان مراد من قال ان
وجود كل شئ زائد عليه هو الوجود بمعنى كون الشئ فى الاعيان ومراد
من قال ان وجود كل شئ عينه هو الوجود بمعنى ذات الشئ (اجيب بان
المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها) اى للرؤية (ولاخفاء فى لزوم
كونه) اى متعلق الرؤية (وجوديا) لان القابل لايكون الا وجوديا (ثم
لايجوز ان يكون خصوصية الجسم) من الانسان مثلا (او العرض) من
السواد وغيره دفع لجواز ان يعلل الرؤية بالعلل المختلفة لا المشتركة
(لانا اول) افعل لافعل له وقيل اصله اوءل من وال فابدلت همزته واوا
تخفيفا غير قياس اواءول فقلبت همزته واوا وادغمت (ماترى) مصدرية
(شبحا من بعيد انما تدرك منه) اى من الشبح (هوية ما) اى الشخص
والقالب يعنى ان المرئى اولا هو الهوية المطلقة دون خصوصية جوهرية
اوعرضية بل انما ترى ذلك ثانيا (دون خصوصية جوهرية او عرضية
اوانسانية اوفرسية ونحو ذلك) فلو كانت العلة لصحة الرؤية هى الخصوصية
لزم ان لايرى مالايعلم خصوصية فالتالى باطل فالمقدم مثله فثبت ان العلة

لصحة الرؤية ليست الا هوية (و بعد رؤيته) اى الشبح (برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله الى مافيه من الجواهر و الاعراض وقد لانقدر) على تفصيله فان الرؤية تصل اولا الى الجملة ثم الى التفصيل ثانيا (فمتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية) مافيه مسامحة بل متعلقها هو الهوية المخصوصة عبر عنها بالكون المذكور لئلا يتوهم ان العلة خصوص زيد من حيث انه زيد وليس كذلك كما عرفت (وهو المعنى بالوجود) و بهذا يندفع ما قيل ان الوجود من المعقولات فلا يمكن رؤيته اصلا (واشتراكه) اى هوية ما (ضرورى) فيندفع الاعتراض الرابع (وفيه) اى فى الجواب (نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هى الجسمية وما يتبعها) اى يتبع الجسمية (من الاعراض لا) هوية والجسمية ليست مشتركة لان الله تعالى ليس بجسم فحينئذ لايكون البارى تعالى مرئيا من (غير اعتبار خصوصية وتقرير الثانى) اى الدليل النقلى على صحة الرؤية (ان موسى عليه السلام) مفعل من اديت رأسه اذا حلقته فهو مثل اعطى فهو معطى وقيل هو فعلى من ماس يميس اذا تبختر فى مشيه فموسى الحديد من هذا المعنى لكثرة اضطرابها وتحركها وقت الحلق فالواو فى موسى بدل من الياء لسكونها وانضمام ما قبلها وموسى النبى عليه الصلاة والسلام لايقضى عليه بالاشتقاق لانه اعجمى وانما يشتق موسى الحديد (قد سأل الرؤية) من ربه فى الدنيا (بقوله رب ارنى انظر اليك) صار جزما لانه جواب الامر قال الزجاج المعنى ارنى نفسك انظر اليك اى قد سمعت كلامك فانا احب ان اريك وكلمه ربه خصه الله تعالى بان سمعه كلامه من غير ان يكون بينهما احد قال المفسرون لما اراد الله تعالى ان يكلم موسى عليه السلام اهبط [illegible] الارض ظلمة سبع فراسخ فلما دنى موسى عليه السلام من الظلمة طردت عنه شيطانة وطرد هوام الارض ونحى عنه ملكاه ثم كلمه الله تعالى وكشطت له السماء فرأى الملائكة قياما فى الهواء ورأى العرش بارزا وكان بعد ذلك لايستطيع احد ان ينظر اليه لما غشى وجهه من النور ولم يزل على وجهه برقع حتى مات (فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه) اى طلب موسى عليه السلام (جهلا) ان لم يكن موسى عليه السلام عالما بامتناع

الرؤية (بما يجوز فى ذات الله تعالى ومالايجوز) فبها قالت المعتزلة الجهل
لبعض احواله لايضر اذا علم وحدانيته وشريعته التى هى اوامره ونواهيه
رد عليهم بان جهل النبى الكليم بما يمتنع عليه تعالى بدعة شنعاء (اوسفها
اوعبثا وطلبا للمحال) اى ان كان عالما بامتناع الرؤية معنى السفه الخفة ومنه
زمام سفيه اى خفيف والعبث فى اللغة اللعب يقال عبث يعبث عبثا
فهو عابث اى لاعب بما لايعنيه كل لعب لا لذة فيه فهو عبث وما كان
فيه لذة فهو لعب (والانبياء منزهون عن ذلك) لان طلب المستحيل من
الانبياء محال خصوصا مايقتضى الجهل بالله تعالى ولذلك رد بقوله لن ترانى
دون لن ارى ولن اريك ولن تنظر الى تنبيها على انه قاصر عن رؤيته تعالى
لتوقفها على معد فى الرأى ولم يوجد فيه بعد (وان الله تعالى علق الرؤية
باستقرار الجبل) بقوله تعالى فان استقر مكانه فسوف ترانى اى اجعل بينى
و بينك اقوى منك وهو الجبل فان استقر مكانه اى سكن وثبت فسوف ترانى
وان لم يستقر مكانه فانك لاتطيق رؤيتى واما قوله لن ترانى فكلمة لن ليست
للتأبيد بل هى للتأكيد فحسب والدليل عليه قوله تعالى فلن اكلم اليوم
انسيا قرنها باليوم والتأبيد مع التوقيت تنبيها لكن المراد به فى دار الدنيا
لافى دار الاخرة ويدل عليه قوله تعالى ولن يتمنوا اى لن يتمن الكفار الموت
بماقدمت ايديهم ثم اخبر بانهم يتمنون الموت فى دار الآخرة بقوله تعالى ونادوا
يامالك ليقض علينا ربك اى الموت (وهو) اى استقرار الجبل (امر ممكن فى نفسه
والمعلق بالممكن ممكن لان معناه) اى معنى تعليق الممكن بالممكن (الاخبار بثبوت
المعلق) وهو رؤية الله تعالى (عند ثبوت المعلق به) وهو استقرار الجبل
(والمحال لاثبوت له على شئ من التقادير الممكنة) حاصل قوله وان الله
تعالى علق الرؤية الخ هوان يقال ان الله تعالى ماعاتب موسى عليه السلام
عند سؤال الرؤية كما عاتب نوحا عليه السلام انجاء ابنه من الغرق من الله
تعالى بل العتاب فى سؤال موسى عليه السلام اولى من العتاب فى سؤال
الانجاء لان هذا لوكان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر بل علق رؤيته
على الامر الممكن الذى هو استقرار الجبل مكانه فيكون الرؤية ممكنة لان
المعلق بالممكن ممكن فان امكان الشرط مستلزم امكان المشروط (وقد

اعترض بوجوه اقواها) اى اقوى الوجوه (ان سؤال موسى عليه السلام
كان لاجل قومه) اجل مصد راجل شرا اذا جناه استعمل فى تعليل
الجنايات ثم استعمل فى كل تعليل اى لتبكيت قومه لا لاجل امكان الرؤية
هذا اشارة الى رد الدليل الاول (حيث قالوا لن نؤمن لك) ولن كلمة فى نفى
المستقبل غير انه ابلغ تأكيدا وتشديدا وهو حرف مرتجل عند سيبويه
والخليل فى احد الروايتين عنه وفى الرواية الاخرى اصله لا ان وعند الفراء
لا فابدلت الفها نونا (حتى نرى الله جهرة فسال) بقوله رب ارنى انظر اليك
وانما اضاف الى نفسه لئلا يقولوا لو سألها لنفسه لراه لعلو قدره (ليعلموا)
اى القوم (امتناعها كما علمه) اى الامتناع (هو) اى موسى عليه السلام
(وبانا لانسلم) اشارة الى رد الدليل الثانى (ان المعلق عليه) وهو استقرار
الجبل (ممكن) لان معنى قوله تعالى فان استقر الجبل مكانه فسوف ترانى
اى فان اجتمع السكون والحركة فسوف ترانى (بل هو استقرار الجبل حال
الحركة وهو محال) لانه علق الرؤية باستقرار الجبل اما حال سكونه واما
حال حركته والاول ممنوع لانه لو علق عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية
لحصول الشرط الذى هو استقرار الجبل وهو باطل فتعين انه علقه حال
حركة وهو محال (واجيب بان كلا من ذلك) اى من الاعتراض (خلاف
الظاهر) لان الشخص اذا علم امتناع الشئ ثم سأل لاجل الغير كان
ممنوعا فى العادة (ولا ضرورة فى ارتكابه) اى ارتكابه موسى عليه السلام على
خلاف الظاهر (على ان القوم) اى قوم موسى عليه السلام (ان كانوا مؤمنين
كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة) اذ لو كانت الرؤية ممتنعة
لوجب ان يجهلهم ويزيح شبهتهم كما فعل بهم حين مر قومه على قوم
يعبدون الاصنام ويقيمون على عبادتها قالوا يا موسى اجعل لنا الها نعبده
كما لهم الهة يعبدونها قال لهم موسى عليه السلام انكم قوم تجهلون يعنى
تكلمتم بغير عقل وجهلتم الامر وفى قول الشارح ان كانوا مؤمنين الخ
نظر بان السؤال ليس ليعلمهم بامتناع الرؤية بل يسمعوا من الله تعالى
خطاب لن ترانى فيخبر والمن بعدهم والاستدلال بجواب قوله تعالى لن ترانى
على استحالة الرؤية اشد خطاء اذ لا يدل الاخبار على عدم رؤيته اياه على

ان لايراه ابدا ولايراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل على استحالته ودعوى الضرورة فيه مكابرة وجهالة بحقيقة الرؤية (وان كانوا كفارا لم يصدقوه) اى قول موسى عليه السلام (فى حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا) اى كامكان الاستقرار فى غير حال التحرك (ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون) فان معنى قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف ترانى فان وقع السكون مكان الحركة فسوف ترانى لا ان اجتمع السكون والحركة فى زمان واحد فسوف ترانى كما توهمه المعترض قال بعض المحققين من ارباب المكاشفة ان موسى عليه السلام طلب رؤية ذاته تعالى مع بقاء هوية نفسه حيث قال رب ارنى انظر اليك مشيرا الى هويته بصيغة المتكلم فرد الله تعالى بقوله لن ترانى مع بقاء هويتك التى تخاطب بها ولكن انظر الى الجبل اى الى بدنك وهويتك فان استقر مكانه ولم يكن فانيا فسوف ترانى بهويتك فلما تجلى ربه الى اى التى عليه من نوره فاضطرب بدنه من رهبته الله تعالى جعله دكا وخر موسى صعقا اى مغشيا وفناء عن هويته فراى الحق بعين الحق فلما افاق من غشيته قال سبحانك تنزيها لك من السؤال تبت اليك الآن من مسئلتى الرؤية مع بقاء الهوية وذلك انه سألها بغير استيذان من الله تعالى فلذلك تاب وانا اول المؤمنين اى اول من امن انه لايراك احد قبل يوم القيمة قال القتيبى وانا اول المؤمنين اراد به فى زمانه كقوله تعالى وانى فضلتكم على العالمين وزعم بعض المعتزلة وهو ابو القاسم الكعبى ان موسى عليه السلام سأل ربه آية اى علامة يعلمه بها على طريق الضرورة قلنا هذا التأويل فاسد من وجوه احدها انه قال رب ارنى انظر اليك ولم يقل انظر اليها والثانى انه تعالى قال لن ترانى ولم يقل لن ترآيتى اى علامتى والثالث ان موسى عليه السلام كان معه من آيات الله تعالى من قلب العصا حية وانفجار الماء بضرب العصا من الحجر وفلق البحر بضرب العصا واليد البيضاء وغير ذلك من الآيات الحسية الدالة على وجود الصانع بطريق الضرورة بحيث يستغنى معها عن طلب آية اخرى وايضا ان موسى عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى بلا واسطة وفى مثل هذا الوقت يبعد ان يقول

يا الهى اظهر لى دليلا اعرف به وجودك (واجبة بالنقل) اى بالدليل السمعى (ورد الدليل السمعى) اى الكتاب والسنة واجماع الامة (بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى فى دار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة) قوله يومئذ اى يوم القيمة ناضرة ناعمة حسنة يقال شجر ناضر و روض ناضر ويقال نضر وجهه ينضر ونضره الله وانضره ونضره والمفسرون يقولون مضيئة مسفرة مشرقة (الى ربها ناظرة) ينظر الى الله يومئذ لا يحجب عنه وجوه مبتدأ وناضرة خبره وجاز الابتداء هنا بالنكرة لحصول الفائدة و يومئذ ظرف للخبر ويجوز ان يكون الخبر محذوفا اى ثم وجوه وناضرة صفة واما الى فمتعلقة بناظرة الاخيرة وجه الاستدلال ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية اوعن تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب والثانى تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التى هى كالمسبب للنظر بالمعنى الثانى واطلاق السبب وارادة المسبب من احسن وجوه المجاز ولقائل ان يقول ان النظر لايدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره فاذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية للارادة من الآية بل يحتمل ان يكون المراد بها غيرها فلا يكون الآية دليلا على وجوب الرؤية فان قيل هذه الآية لاتدل على وجوب الرؤية فى الآخرة لاحتمال ان يكون الى واحد الآلاء هى النعماء الباطنة وان يكون النظر بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية فيكون معنى الآية وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة ولاحتمال ان يكون المضاف هو المحذوف وهو الثواب فيكون معنى الآية وجوه يومئذ ناضرة الى ثواب ربها ناظرة وبالاحتمال المذكور لايثبت الرؤية فى الاخرة فضلا عن وجوبها قلت ان النظر المنسوب الى الوجه المقيد بكلمة الى لايكون الا بالنظر العين فلايجوز حمل الى على واحد الآلاء ولاحمل النظر على الانتظار وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار لم يثبت من الثقاة ولان حمل النظر على الانتظار لايليق هنا اذ الاية مسوقة لبيان النعم والانتظار سبب للنعم لانه موت آخر وان حذف المضاف غير جائز لان النظر على الثواب لابد وان يحمل على اضمار رؤية الثواب لا على

تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لانه ليس من النعم و الاية لبيان النعم ولابد من اضمار الرؤية حتى يكون من النعم واذا وجب اضمار الرؤية كان اضمار الثواب زيادة اضمار من غير دليل وهو لايجوز (اما السنة فقوله عليه الصلاة و السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر) هذا تشبيه الرؤية بالرؤية فى اليقين والوضوح لا تشبيه المرئى بالمرئى فى الجهة و فى الخبر الصحيح ان الله تعالى يأتى يوم القيمة فى صورة غير صورته التى تعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك فيأتيهم الله تعالى فى صورته التى تعرفونه فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه الحديث ثم السلف توقفوا فيه كما هو رأيهم و الخلف اولوه بان الملك يأتيهم فانكروا عليه لما راوه فى صورة الممكن والمراد بالصورة الثانية ان يتجلى الله لهم على صفة لا تشبه شيئا من مخلوقاته فيعرفون به عبر عنها بالصورة للمشاكلة (و هو مشهور) يفيد طمانينة القلب (رواه احد و عشرون من اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين واما الاجماع فهو ان الايمة) والاصل فى الايمة أئمة لانها جمع امام ولكن لما اجتمعت الميمان ادغمت الاولى فى الثانية والقيت حركتها على الهمزة فصارت ائمة فابدل من الهمزة المكسورة ياء كراهة اجتماع الهمزتين (كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية فى الاخرة وان الآيات الواردة) هذا اشارة الى دفع كلام المعتزلة (فى ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات) يعنى ان لهم على امتناع الرؤية دليلين عقلى ونقلى (ان الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان وجهة و مقابلة من الرائى) اما حقيقة كما فى الرؤية بالذات او حكما كما فى رؤية وجهه فى المرآة المقابلة وثبوت مسافة بينهما) اى بين الرائى والمرئى (بحيث لا يكون المرئى فى غاية القرب) من الرائى (ولا فى غاية البعد واتصال شعاع) عطف على قوله وثبوت (من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال فى حق الله تعالى و الجواب منع هذا الاشتراط) بان يقال لانسلم ان هذه الشروط المذكورة شرائط فى رؤية الله تعالى لانها لا يلزم من كونها شرائط فى المحسوسات كونها شروطا لرؤية الله تعالى لانه قياس الشاهد على الغائب وهو وهم محض

فان قلت فحينئذ لانزاع حقيقة لان المعتزلة انكروا الرؤية بالمقابلة والانطباق
وجوز اهل السنة بدونهما قلت بل نزاع حقيقى فى ان الانكشاف الحاصل
بهما هل يمكن بدونهما ام لا (واليه) اى الى المنع (اشار بقوله فيرى الله
تعالى لافى مكان) قال بعض من ارباب المكاشفة ان الله تعالى يتجلى لاهل
الجنة ويريهم ذاته فى حجاب صفاته لانهم لايطيقون ان يروا ذاته بلاحجاب
قال الامام فى الاحياء ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اوضح واتم من
العلم فاذا جاز تعلق العلم به ليس فى جهة جاز تعلق الرؤية من غير جهة
وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة
(ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرأى وبين
الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد) يعنى لايلزم من كون هذه
الشروط شروطا لرؤية الشاهد فى الحس وهو الموجودات المحسوسة إن
يكون شرطا للغائب عن الحس وهو الله تعالى وان قياس الغائب على
المشاهد وهم محض لايفيد اليقين فى امتناع رؤية الله تعالى الذى هو
مراد المخالفين اعلم ان المتكلمين يسمون التمثيل استدلالا بالشاهد على الغائب
والاصغر غائبا والمشبه به شاهدا والفقهاء يسمونه قياسا لما هو من حذ
وجزئى لجزئى والحاقه به قاس الشئ بالشئ اذا قدره على مثاله ويسمونه
الاصغر فرعا والمشبه به اصلا لابتناء الاصغر عليه فى ثبوت الحكم عليه
والاكبر حكما وانا وسط جامعا وعلة (وقد يستدل على عدم الاشتراط
برؤية الله تعالى ايانا) والباء متعلق ليستدل يعنى لوكانت هذه المذكورات
شرائط للرؤية امتنع رؤية الله تعالى ايانا (وفيه) اى فى هذا الاستدلال
(نظر لان الكلام) اى البحث (فى الرؤية بحاسة البصر) يعنى رؤية
الله تعالى ايانا ليس بحاسة البصر ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر
ولم يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء فى رؤية الله تعالى ايانا عدم اشتراطها
فى رؤيتنا اياه تعالى فلايلزم من كون هذه الاشياء شروطا للرؤية بحاسة
البصر بغير حاسة البصر (فان قيل لوكان الله) تعالى (جائز الرؤية)
هذا معارضة من طرف المعتزلة وان دل دليلكم على جواز رؤية الله تعالى
لكن عندنا ماينافيه (والحاسة) الواو للحال (سليمة لوجوب ان يرى)

في الدنيا (والا) اى وان لم تجب الرؤية مع وجود هذه الشرائط (لجاز انيكون بحضرتنا جبال شاهقة) اى عالية (لانراها) اى الجبال و انه (سفسطة) اى كون الجبل بحضرتنا وعدم رؤيتنا اياه سفسطة ومغالطة (قلنا ممنوع) اى اللازمة ممنوعة وان وجوب الرؤية على تقدير كون الحاسة سليمة ممنوع ولانسلم ايضا من عدم وجوب رؤية الله تعالى جواز عدم رؤية الجبل المذكور (فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى ولاتجب عند اجتماع الشرائط) لانه يجوز ان لايخلق الله تعالى الرؤية عند اجتماع هذه الشرائط ولو سلم وجوبها فى الشاهد و لانسلم وجوبها فى البارى تعالى بجواز اختلاف الرؤيتين فى الماهية و لوازمها ولو سلم وجوبها فى البارى تعالى ايضا عند تمام الشرائط لكن لانسلم تمامها فيه لما نقل فى السلف ان رؤية الله تعالى لايجوز فى الدنيا لضعف تركيب اهلها وكون قومهم فانية متغيرة وفى الاخرة رزقوا تركيبا باقيا وقوى باقية فراؤابها وعن انس بن مالك رضى الله تعالى عنه لايرى الباقى بالفانى بل يرى الباقى بالباقى اعلم ان شرائط الرؤية ثمانية الاول سلامة الحاسة الثانى كون الشئ بحيث يكون جائز الرؤية الثالث لمن يكون مقابلا للرائى اوفى حكم المقابل فالاول كالجسم المحاذى للرائى والثانى كالاعراض المرئية فانها ليست مقابلة للرائى اذ العرض لايكون مقابلا للرائى و لكنه حال فى الجسم المقابل للرائى فكان فى حكم المقابل للرائى الرابع ان لايكون المرئى فى غايت القرب الخامس ان لايكون فى غاية البعد السادس ان لايكون المرئى فى غاية الصغر السابع ان لايكون فى غاية اللطافة الثامن ان لايكون بين الرائى و المرئى حجاب (ومن السمعيات) عطف على قوله ومن العقليات (قوله تعالى لاتدركه الابصار) اى لاتحيط به جمع بصر وهو حاسة النظر و قد يقال للعين من حيث انها محلها وفى هذا الكلام دليل على ان الخلق لايدركون الابصار اى لايعرفون كيف حقيقة البصر وما الشئ الذى صار به الانسان بصيرا من عينه دون ان يبصر من غيرها من سائر اعضائه و انما خص الابصار بادراكه اياها مع انه يدرك كل شئ لان الله تعالى يرى الابصار ولايرى وهذا لله تعالى لان غير الله تعالى لايجوز ان يرى البصر ولايراه البصر وهو يدرك

الابصار ووجه الاستدلال بهذه الآية ان قوله تعالى لاتدركه الابصار
يقتضى ان لاتدركه الابصار فى شئ من الاوقات لان قوله يدرك يناقض قوله
لاتدركه الابصار بدليل استعمال واحد من القولين فى تكذيب الاخر وصدق
احد النقيضين يستلزم كذب الآخر وصدق قوله تعالى لاتدركه الابصار
لوجب كذب قوله وهو يدرك الابصار يحيط علمه بها ولايخفى عليه شئ
ولايفوته وهو اللطيف الخبير فيدرك مالايدركه الابصار بالابصار ويجوز
ان يكون من باب اللف اى لا تدركه الابصار لانه اللطيف وهو يدرك الابصار
لانه الخبير فيكون اللطيف مستفادا من مقابل الكثيف لما لايدرك
بالحاسة ولاينطبع فيها (والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق)
يريد ان اللام فى قوله تعالى لاتدركه الابصار ليس لاستغراق افراد البصر
فلايتم دليلكم ولوسلم استغراقها دون الجنس وان المعنى لايدركه كل بصر
(وافادته) عطف تفسير (عموم السلب) اى شمول النفى لكل واحد
(لاسلب العموم) اى نفى الشمول ورفع الايجاب الكلى فيكون سلبا
جزئيا (وكون الادراك معطوف) على تسليم كون الابصار (هو الرؤية
مطلقا لاالرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى) يعنى لانسلم ان الادراك
هو الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى
فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جائزة فعلم ان الادراك اخص من الرؤية
ونفى الاخص لايستلزم نفى الاعم (انه لادلالة فيه) اى فى قوله تعالى
لاتدركه الابصار (على عموم الاوقات) اى اوقات الدنيا والاخرة (والاحوال)
فيحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جميعا بين الادلة قوله انه لا دلالة خبر
والمبتدأ قوله والجواب بعد تسليم الى آخره وايضا البصر فى اللغة
والعرف هو القوة فالنفى يصرف اليها ضرورة اذ الخطاب لايجرى الا
بحسب العرف واللغة وهذا لايضرنا اذ المدعى ان الله تعالى يعطى يوم
الجزاء قوة لابصارنا تقوى بها على رؤيته (وقد يستدل بالاية على جواز
الرؤية) يعنى الاستدلال على ان يكون كل من قوله لاتدركه الابصار وهو
يدرك الابصار تمدحا على حدة واما اذا كان المجموع تمدحا واحدا فلا
ويمكن ان يراد بادراك الابصار الادراك بمقابلة وجهه فلايلزم منه عدم الرؤية

مطلقا (اذلو امتنعت) الرؤية (لما حصل التمدح بنفيها) اى الرؤية
على ثلثة اوجه اوله ان يمدحه فى وجهه فهذا الذى نهى عنه والثانى ان
يمدحه بغير حضرته و يعلم انه يبلغه فهذا ايضا منهى عنه ومدح ثالث
يمدحه فى حالة غيبته و لايبالى بلغه او لم يبلغه و يمدحه بما هوفيه فهذا
لابأس واعترض بان عدم الرؤية لوكان مدحا كان زواله نقصا فيلزم دوامه
فى الدنيا والاخرة اجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات
واما المدح الذى يرجع الى الفعل فيجوز زواله بزوال الفعل بلا لزوم نقص
اذ لايلزم منه التغير فى القديم والرؤية منه لانها بخلق الله تعالى واما الاعتراض
بالتمدح بنفى الشريك مع امتناعه فمردود بان التمدح فيه بالتفرد والاستقلال
لابامتناع شريكه (كالمعدوم لايمدح بعدم رؤية) اى المعدوم (لامتناعها)
اى الرؤية (وانما تمدح فى ان يمكن رؤيته) اعترض بعدم رؤية الاصوات
والطعوم اذ لايمدح فيه مع امكان رؤيتها لكونها موجودة واجيب بان نفى
الرؤية عن الموجود الخالى عن سمات النقص المقرون بصفات الكمال
مدح وتلك الاعراض مقرونة بامارات الحدوث والنقص فلامدح فى نفى
رؤيتها قيل كون عدم الرؤية كمالا انما هو فيما ينال اليه بالرؤية فلم ينل لتعززه
بحجاب الكبرياء واما ماينال اليه بالشم والذوق فالكمال يمنع الوصول اليه
بالشم والذوق لابالرؤية كما فى اكل الحبة ومشاربها (ولايرى للتمنع) اى
تفرد (والتعزز) العزة فى اللغة المنعة والغلبة و يقال عز الشئ اذا اشتد
ويقال العزيز الذى لايعجز عما اراد و يقال العزيز الذى لايوجد مثله وجوده
(بحجاب الكبرياء) الكبرياء الترفع على الغير قيل الكبرياء ان لايحاط به
(وان جعلنا الادراك) فى قوله لاتدركه الابصار (عبارة من الرؤية على
وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الاية على جواز الرؤية بل تحققها
اى الرؤية اظهر لان المعنى) اى معنى الاية (انه مع كونه) اى كون الله
تعالى (مرئيا لايدرك) الله تعالى (بالابصار) اى لايرى بالاحاطة بل يرى
بغيرها (لتعاليه عن التناهى والاتصاف بالحدود والجوانب و منها) اى
من اقوى شبههم من السمعيات (ان الآيات الواردة فى سؤال الرؤية مقرونة
بالاستعظام) اى استعظام الرؤية (و الاستنكار) اى الحد الشئ منكرا

اى الشبهة للمعتزلة انه تعالى ماذكر سؤال الرؤية فى موضع من كتابه لا اوقد
استعظمه وذلك فى ثلث آيات الاولى و قال الذين لايرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة اونرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولوكانت
الرؤية ممكنة لماكان طالبها عاتيا اى مجاوزا للحد مستكبرا رافعا نفسه الى
مرتبة لايليق بها بل كان نازلا منزلة طلب سائر المعجزات الاية الثانية
و اذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اى عيانا فاخذتهم
الصاعقة اى الصيحة التى اهلكتهم و انتم تنظرون و لوامكنت الرؤية
لما عاقبهم بسؤالها فى الحال الآية الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله
جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله تعالى ذلك السؤال ظلما وجازاهم به
فى الحال باخذ الصاعقة ولوجاز كونه مرئيا كان سؤالهم هذا سؤالا
لمعجزة زائدة و لم يكن ظلما و لاسببا للعقاب (و الجواب ان ذلك) اى
الاستعظام (لتعنتهم وعنادهم) التعنت طلب الايقاع فى امر شاق يعنى
ان كفرهم والعقاب بسبب تعليق ايمانهم على الرؤية فى الدنيا تعنتا وعنادا
(فى طلبها) اى الرؤية (لالامتناعها) ولهذا استعظم انزال الملائكة
فى الاية الاولى واستكبر انزال الكتاب فى الاية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف
(والا) اى وان لم يكن ذلك لتعنتهم وعنادهم (لمنعهم موسى عليه الصلاة
والسلام عن ذلك) اى عن سؤال الرؤية (كما فعل) اى منع موسى عليه
الصلاة و السلام (حين سألوا) اى قوم موسى عليه الصلاة والسلام
(ان يجعل لهم آلهة) اى قالوا يا موسى اجعل لنا آلهة (فقال موسى
عليه الصلاة و السلام (بل انتم قوم تجهلون فهذا) اى عدم منع
موسى عليه الصلاة والسلام عن طلب الرؤية (مشعر بامكان الرؤية
فى الدنيا ولهذا) اى ولاجل امكان الرؤية (اختلف الصحابة رضى الله
عنهم فى ان النبى عليه الصلاة و السلام هل رأى ربه فى ليلة المعراج
والاختلاف) اى الاختلاف الصحابة (فى الوقوع) اى وقوع الرؤية
(دليل على الامكان) لان الامكان سابق على الوقوع روى مسلم عن ابى
ذر رضى الله تعالى عنه ان النبى عليه الصلاة والسلام سئل هل رأيت
ربك ليلة المعراج فقال نورانى اراه فيه دليل الفريقين اذ روى بفتح الهمزة

والنون وكسرهما فعلى الاول كان انكارا للرؤية وعلى الثانى كان اثباتا لها والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وهو صادق على الله تعالى وقد ورد اذن الشرع قيل اطلاق النور يؤيد رواية الكسر فلعل رواية الفتح للتلبيس على بعض المخاطب لقصوره عن ادراك معناه (واما الرؤية فى المنام) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال هل يجوز رؤية الله تعالى فى المنام ام لا فاجاب عنه بقوله واما الرؤية (فقد حكيت عن كثير من السلف) كابى حنيفة رحمه الله وعن ابى يزيد رأيت ربى فى المنام فقلت له كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تعال وروى ان حمزة القارى قرأ على الله القرأن من اوله الى آخره فى المنام حتى اذا بلغ الى قوله وهو القاهر فوق عباده قال الله تعالى قل يا حمزة وانت القاهر قيل هذا انما يدل على كونه كليم الله لا على رؤية وعن كعمر رضى الله تعالى عنه اكابر الصحابة رضى الله تعالى عنهم (ولا خفاء فى انها) اى الرؤية فى المنام (نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين والله خالق لافعال عبادة) لما فرغ من مباحث ذات الله تعالى وصفاته شرع فى بيان افعال العباد فقال والله خالق لافعال العباد من الملك والانس والجن وخالق لافعال سائر الحيوانات لا خالق لها سواه وهو مذهب الصحابة رضى الله تعالى عنهم (من الكفر والايمان والطاعة والعصيان) اى موجد لذوات الافعال اما مع صفاتها من كونها طاعة اومعصية كما ذهب اليه الاشعرى او يستند صفاتها الى قدرة العبد كما قال القاضى ابو بكر او يراد انه خالق الافعال مع قدرة العبد كما رآه الاستاذ فلا رد صريحا الا على المعتزلة فان قيل متى كانت القدرة والارادة والشعور والآلات بخلق الله تعالى والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف يصح اسناد الفعل الى العبد قلت لا شك ان اصل الارادة والقدرة بخلق الله تعالى لكن تعلقها بواحد من طرفى الفعل والترك مع الحركات والسكنات يصدر من العبد فبهذا صح اسناده الى العبد (لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله) وبه خرج الرد على الحكماء وحيث قالوا العقول العشرة خالق بعضها لبعض ولعالم الاجسام ايضا وان العبد خالق لافعاله وفرق بينهم وبين المعتزلة

ان العبد موجد لافعاله بطريق الصحة عند المعتزلة و بالايجاب عند الحكماء بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هي يوجبان المقدور (وقد كانت الاوائل منهم) اى من المعتزلة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العباد و كان القدماء منهم لايطلقون لفظ الخالق بل يطلقون لفظ الموجد والمخترع لاغير فاجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل منهم (يتحاشون) اى يمتنعون وفى بعض النسخ لايتجاسرون (عن اطلاق لفظ الخالق على العبد و يكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك) كمبدع ومحدث (وحين رأى الجبائى) من المعتزلة (واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا) اى تشاجعون (على الطلاق لفظ الخالق) على كل حى بالنسبة الى فعله حتى النملة والبقة (احتج اهل الحق) على ان الله تعالى خالق لافعال العباد وسائر المخلوقات لاخالق لهما سواه (بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله) هذا دليل عقلى (لكان عالما بتفاصيلها) اى الافعال قيل هذا الدليل بنفى الكسب والخلق معا لاشتراكهما فى كونهما بالقدرة والقصد والاختيار فنقول القصد الى الشئ مسبوق بالشعور به ضرورة واتفاقا ثم القصد ان كان اجما لا فعله بالاجمال وان كان تفصيلا فعله بالتفصيل ثم القصد الاجمالى كاف فى الكسب اتفاقا كقصد المشى الى المسجد فليكن كافيا فى الخلق ايضا ودعوى البديهة فى عدم كفايته فيه ممنوع (ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار لايكون الا كذلك) اى يكون العالم بتفاصيلها (واللازم باطل) اى كون العبد عالما بتفاصيلها (فان المشى من موضع الى موضع) هذا نظير افعال الظاهرة (يشتمل على سكنات متخللة) اى متوسطة (وعلى حركات بعضها اسرع و بعضها ابطأ ولاشعور) الواو للحال (للماشى بذلك) اى بافعال من الحركات والسكنات (وليس هذا ذهولا) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لانسلم ان العبد ليس بعالم بتفاصيل افعاله بل هو عالم الا انه ذاهل عن العلم فان العلم بالشئ لايستلزم العلم بذلك العلم و الا لزم من علم شئ واحد علوم غير متناهية وانه محال وعدم الشعور عبارة عن الذهول

عن العلم لا عبارة عن عدم العلم فاجاب عنه بقوله وليس ذهولا (عن العلم بل لو سئل) العبد والجمهور على همزة سئل و يقال سيل بالياء و هو لغة من قال سلت تسال بغير همزة والياء منقلبة عن واو لقولهم سؤال وساولته (لم يعلم وهذا) اى عدم الشعور (فى اظهر افعاله واما اذا تأملت فى حركات اعضائه) وهذا نظير الافعال الخفية (فى المشى والاخذ والبطش) اى الاخذ بالغلبة والقهر (ونحو ذلك و مايحتاج اليه) عطف على قوله فى حركات اعضائه (من تحريك العضلات) جمع عضلة وهى لحمة مجتمعة مكتنزة فى العصب (وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر) اى عدم العلم بتفاصيلها (الثانى) اى الدليل النقلى (النصوص) الظاهرة (الواردة فى ذلك) اى فى ان الله تعالى خالق لافعال العباد (كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون) اى عملكم من الايجاد والايقاع و يلزمه ان يكون المعمول لله لانه اذا كان العمل لله يكون المعمول ايضا لله (على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير) لانه اذا كان ما موصولة لابد من ضمير المفعول فى قوله وما تعملون اى ما تعملونه لانه وجب عود الضمير من الصلة الى الموصول بخلاف ما اذا كان ما مصدرية لانه لا يحتاج الى تقدير الضمير (او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال) لانه اذا كان المعمول لله تعالى يكون العمل لله تعالى ايضا فحينئذ يكون المعمول مشتملا للافعال هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان هذه الآية لا تدل على المراد الذى هو يكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى لانه يحتمل ان يكون ما مصدرية وان يكون ما موصولة وانما يلزم ان لو كان ما مصدرية لان معنى الاية حينئذ والله خلق انفسكم وافعالكم واما اذا كانت موصولة لا يلزم ذلك المدعى لان معنى الآية يكون حينئذ والله خلق انفسكم و معمولكم و المعمول لا يتناول للافعال فلا يكون المطلوب حاصلا بالآية المحتملة للمعنيين فاجاب عنه بقوله و يشمل الافعال لان المعمول يطلق على الافعال التى هى الحاصلة من المعنى المصدرى بل كون ما موصولة ادل على المقصود (لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى) كما ذهب اليه اهل الحق (او للعبد) كما هو مذهب اهل الاعتزال (لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد

والايقاع بل الحاصل بالمصدر هو) اى الحاصل (متعلق الايجاد والايقاع) يعنى الفعل قد يراد به المعنى المصدرى كالحركة فى المسافة وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي يكون المتحرك عليها فى كل جزء من المسافة وهي اثر الاول ولاشك ان الثاني موجود واختلف فى الاول (اعنى مايشاهد من الحركات والسكنات مثلا) على مايدل عليه قوله يشتمل على سكنات مخللة وحركات بعضها اسرع و بعضها ابطأ ولاشعور للماشى بذلك (وللذهول عن هذه النكتة) هى الفائدة التى تؤثر فى النفس تأثيرا عجيبا اى على ان المراد بالعمل و المعمول واحد وهو الحاصل بالمصدر وحينئذ يجوز الاستدلال بالآية وان كان لفظة ما موصولة (قد يتوهم ان الاستدلال بالاية موقوف على كون ما مصدرية) قوله وللذهول تعليل مقدم لقد يتوهم (وكقوله تعالى خالق كل شئ اى ممكن) هذا اشارة الى جواب ما يقال وهو ان هذه الآية لا تدل على مطلوبكم لانها عام خص منه ذات الله وصفاته فان الشئ متناول لهما مع انهما ليسا بمخلوقين اذا كانت عاما مخصوصا جاز ان يخرج منها افعال العباد فيكون المراد من الشئ غير ذات الله تعالى وصفاته وغير افعال العباد فاجاب عنه بقوله المراد من الشئ هو الممكن لامطلق الاشياء فلايرد ماذكرتم من السؤال (بدلالة العقل) كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الشئ شامل لكل موجود واجبا كان او ممكنا وذكر العام وارادة الخاص لايجوز من غير قرينة لان العام لايدل على الخاص باحدى الدلالات الثلث فما القرينة هنا فاجاب بان القرينة هو العقل اي المخصص هو العقل فانه يحكم بان الممتنع غير مخلوق وكذا الواجب فلاينافى كون العام قطعيا فى الباقى بخلاف ما اذا كان المخصص هو النقل كما بين فى الاصول ولان المفهوم فى العرف من مثل هذا الخطاب ان لايدخل المخاطب تحت عموم الخطاب ليحتاج الى تخصيصه بدليل ان ضارب من فى الدار وهو الضارب حاصل فى الدار فلايلزم منه كونه ضاربا لنفسه (وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لايخلق) الاستفهام للانكار فيكون المعنى ليس من يخلق اى الله تعالى كمن لايخلق اي الاصنام (فى مقام التمدح بالخالقية) ولو شاركه فيه لانتفت

المذكور (ان ذلك) اى الاحتجاج المذكور (انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى الكسب) اى كسب العبد معنى الكسب الفعل لاجتلاب نفع اودفع ضرر ولهذا لايوصف فعل الله بانه كسب (والاختيار) اى اختيار العبد (اصلا) بالكلية حاصل الجواب ان يقال ان هذا الاحتجاج المذكور وهو عدم الفرق بين الحركتين و بطلان قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب انمايكون حجة على الجبرية فانهم قائلون على ان لاكسب ولااختيار للعبد اصلا فى افعاله بل كان افعاله بمنزلة حركات الجمادات لاعلينا فانا قائلون بكسب العبد واختياره فلايكون قاعدة التكليف باطلة لوجود الاختيار من العبد ولاالمدح ولاالذم ولاالثواب ولاالعقاب لان الافعال صادرة عنه باختياره ولاجل ذلك يستحق المدح والذم والثواب والعقاب فى مقابلة افعاله (واما نحن فنثبته) اى نثبت الكسب والاختيار (على ما نحققه) الضمير البارز عائد الى ما (ان شاء الله تعالى) فيصح التكليف ليختار ماكلف به ويستحق المدح والذم والثواب والعقاب لاختياره الفعل اولمحلية له فان قلت التكليف بالصلوة مثلا لايجادها واذا لم يكن هوالموجد كان تكليفا بمالايطاق قلت لانسلم ان التكليف بها لايجادها بل ليختارها فيترتب عليه ايجاد الله تعالى (وقد تمسك) اى المعتزلة (بانه لوكان الله خالقا لافعال العباد فكان هو القائم والقاعد والآكل والزانى والسارق الى غير ذلك وهذا) اى هذا التمسك (جهل عظيم) الجهل قديكون بسيطا وقديكون مركبا اما البسيط فهو عبارة عن عدم العلم بالشئ من كل الوجوه او من بعضها واما المركب فهو عبارة عن عدم العلم بالشئ مع اعتقاد انه عالم اما الجهل المركب فاستحالة اجتماعه مع النظر لان صاحب هذا الجهل اعنى المركب لما اعتقد انه عالم بالمطلوب باستحال فيه ان يطلب لان اعتقاد العلم يمنعه عن الاقدام على طلب (لان المتصف بالشئ من قام به ذلك) والضمير فى به راجع من وذلك اشارة الى الشئ سواء كان موجدا اوكاسبا ومحلا فقط كطال زيد وقصر عمرو قال حجة الاسلام من اوجد معنى قائما بمحل فالموجد هو الفاعل الحقيقى والمحل هوالفاعل المجازى فالجلاد قاتل بالتجوز والله تعالى قاتل فى الحقيقة

ولذا نسب الله الافعال الاختيارية فى القرآن تارة الى نفسه واخرى
الى عباده كما قال ومارميت اذرميت ولكن الله رمى (لامن اوجده ولايرون)
اى المعتزلة (ان الله تعالى هو الخالق للسواد و البياض و سائر الصفات
فى الاجسام و لايتصف بذلك) اى بذلك الصفات حاصله ان يقال ان
المعتزلة لم يفرقوا بين خلق الشئ و بين الاتصاف به زعموا ان من خلق
الشئ فهو متصف به وليس كذلك لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ
لامن اوجده الايرى ان الصباغ يصبغ الثوب بالسواد فالسواد قائم بالثوب اسود
والصباغ هو الموجد لانه اسود ولانه لوكان كذلك لكان الله تعالى الاسود
والابيض وغيرذلك لانه اوجده وليس كذلك بالاتفاق والاولى ان المتصف
بالشئ من قام به مأخذ الاشتقاق لا من اوجد ذلك الشئ لان السواد
والبياض قائم بالمحل فيتصف المحل به (وربما تمسك) اى المعتزلة (بقوله
تعالى فتبارك) اى استحق التعظيم والثناء بانه لم يزل ولايزال (الله احسن
الخالقين) معنى تبارك دام عظمته وجلالته دواما ثابتا لاانتقال له ولهذا
لايقال يتبارك الله مضارعا لان انتقال الازمنة على القديم محال (واذ تخلق
من الطين كهيئة الطير) وجه التمسك بهما بين الايتين ان قوله
تعالى احسن الخالقين يدل على كثرة الخالق وان قوله اذ تخلق من الطين
كهيئة الطير يدل على ان عيسى عليه الصلاة والسلام خالق لان الضمير
فى تخلق عائد الى عيسى عليه السلام فيكون العبد خالقا لافعاله الاختيارية
(والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير) فيكون معنى احسن الخالقين احسن
المقدرين والمصورين ويكون ايضا معنى اذ تخلق اذ تقدر معنى الخلق
فى اللغة التقدير اى ايجاد الشئ على تقدير و استواء يقال خلقت الاديم
اذا قسته لتقطع منه شيئا يقال رجل خالق اى صانع (وهى اى افعال
العباد كلها بارادته ومشيته) اى بارادة الله تعالى ومشية الله تعالى
(قدسبق انهما عبارة عن شئ واحد) اى اكثر المتكلمين لم يفرقوا بينهما وان
كانا فى اصل اللغة مختلفين فان المشية فى اللغة الايجاد يقال شاء الله تعالى
اوجده والارادة طلب الشئ (وحكمه لايبعد ان يكون ذلك) اى الحكم
(اشارة الى خطاب التكوين) فان مشية الله تعالى جرت على انه اذا اراد

شيئا ان يقول له كن فيكون وان كانت القدرة مع الارادة كافيتين فى خلقه فخطاب التكوين لايقتضى وجود مخاطبه كما يقتضيه خطاب التكليف و قيل خطاب التكوين عبارة عن سرعة الايجاد (و قضيته اى قضاءه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام) لايحتمل الزوال اعلم ان القضاء والقدرة بمعنى الخلق والتقدير كما فى قوله تعالى فقضيهن سبع سموات وقوله تعالى و قدر فيها اقواتها والمعتزلة انكروا القضاء و القدر بهذا المعنى فى افعال العباد و قد يجيئان بمعنى الايجاب و الاكرام كقوله تعالى و قضى ربك ان لاتعبدوا الا اياه و قوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء دون البواقى وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اى اعلمنا بذلك و كتبناه فى اللوح (لايقال لوكان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء) اى رضاء العبد (به) اى بالكفر (لان الرضاء بالقضاء) اى بقضاء الله تعالى (واجب واللازم باطل) اى الرضاء بالكفر (لان الرضاء بالكفر كفر) اعلم ان الرضاء بكفر نفسه كفر اتفاقا و اختلفوا فى الرضاء بكفر غيره قيل كفر و قيل اساءة لا كفر وقيل الحق انه كفر ان كان يستحب الكفر و يستحسنه والا فلا لكن احب موت الشرير بالطبع على الكفر حتى ينتقم الله منه فهذا ليس بكفر بدليل قوله تعالى ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلايؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم قيل هذا دعاء ليموت على كفره وهل يجوز الدعاء على المؤمن الشرير ليموت على الكفر فيه كلام ذكر فى بعض التفاسير ان موسى عليه الصلاة و السلام دعا على بلعم سلخ الايمان منه حاصل هذا السؤال ان يقال لانسلم ان افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى و الا لزم ان لايكون الرضاء بالكفر كفرا لانه من جملة افعاله و ليس كذلك لانه لوكان كذلك لزم رضاء العباد به لان الرضاء بقضاء الله تعالى واجب واللازم باطل وكذا الملزوم فلايكون افعال العباد كلها بقضاء الله تعالى (لانا نقول الكفر مقضى) اى مخلوق (لاقضاء) وهو ايجاد الكفر وخلقه حاصل هذا الجواب ان يقال ان كون الكفر بقضاء الله تعالى يوجب الرضاء بقضائه

لا الرضاء بالكفر والكفر هو الرضاء بالكفر لا الرضاء بقضاء الكفر والسائل لم يفرق بين الرضاء بقضاء الكفر و بين الرضاء بالكفر و زعم انهما واحد وليس كذلك (والرضاء انما يجب بالقضاء) هو صفة الله تعالى (دون المقضى) وهو صفة العبد يرد عليه ان من قال رضيت بقضاء الله تعالى يريد به رضاؤه بما ورد عليه من البلاء هو المقضى لا بما قام بذات الله تعالى فهذا القضاء فالاولى ان يقال الكفر نسبة الى الله باعتبار ايجاده و نسبة الى العبد باعتبار محلية له و الرضاء انما يجب باعتبار النسبة الاولى و تقديره قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال وقدرة ايجاده على وجه مخصوص وتقدير معين وعند الفلاسفة قضاء الله تعالى عبارة عن علمه بما ينبغى ان يكون عليه الوجود و حتى يكون على احسن النظام و هو المراد بالارادة و القدرة عبارة عن خروج الموجودات الى الوجود العينى باسبابها على ما تقرر فى القضاء (وتقديره و هو تحديد) اى تعيين (كل مخلوق بحده الذى يوجد من حسن) بيان حد (وقبيح ونفع وضر و ما يحويه) اى يحيط و الضمير المستتر فى يحويه عائد الى ما والضمير البارز الى المخلوق (من زمان) بيان ما (ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب) وانما سمى الجزاء ثوابا ومثوبة لان المحسن يثوب اى يرجع اليه (والمقصود) اى مقصود المصنف (منه) اى من قوله وارادته ومشيته الى آخره (تعميم ارادة الله تعالى و قدرته لما مر من ان الكل) اى المخلوقات بجميعها (بخلق الله تعالى وهو) اى الخلق (يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار) اى لا يكره ولا يجبر شئ من الاشياء بل كلمة بقدرته وهو المراد بتقديره يعنى ان الله تعالى مريد بجميع الكائنات جوهرا كان او عرضا و طاعة كان او معصية لانه تعالى خالق الكائنات كلها بالاختيار والعلم فيكون مريدا لها بالضرورة الا ان الطاعة بمشيته وارادته ورضائه ومحبته وقضائه وقدرته وان المعصية بقضائه وقدرته ومشيته دون رضائه و محبته فان قيل ما الفرق بين الارادة و المشية و بين الرضاء و المحبة و بين القضاء و القدرة قلت هو ان الارادة تكون فى الاكوان والاحكام وان المشية انما تكون فى الاكوان فقط فيكون الارادة اعم من المشية

وان الرضاء هو كمال ارادة وجود الشئ و المحبة افراطها عليه فيكون وجود المحبة مستلزما لوجود الرضاء من غير عكس وان القضاء وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ مجتمعة و القدرة وجودها منزلة فى الاعيان بعد حصول شرائطها (فان قيل) من طرف المعتزلة (فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما) اى الكافر والفاسق (بالايمان والطاعة) يعنى اذا قدر الله تعالى كفر الكافر وفسق الفاسق قبل خلق الكافر والفاسق وتعلق له علمه ولا قدرة للكافر ان يخرج من تقدير الله تعالى و يفعل بخلاف ما تعلق به علمه فيكون مجبورا فى كفره وكذا الفاسق (قلنا ان الله تعالى اراد منهما) اى من الكافر و الفاسق (الكفر و الفسق باختيارهما فلا جبر) اى اراد الله الفسق و الطاعة باختيار عبده فيكون ارادته الازلية تابعة للاختيار الحادث ولا بعد فيه لمن احاط علمه بالحادث الآتى كمن علم اختيار عبده غدا فاختار مختاره (كما انه علم الله منهما) اى من الكافر والفاسق (الكفر والفسق بالاختيار) يعنى الارادة تابعة للعلم فكل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكلما علم الله عدمه فهو مراد العدم حاصل الجواب ان يقال لانسلم من كون الكفر من الكافر و الفسق من الفاسق بارادة الله و قدرته كون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق مجبورا فى فسقه وانما يلزم ذلك ان لو كان ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق من غير اختيارهما وليس كذلك بل ارادته تعالى منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا يكونان مجبورين فى الكفر و الفسق ويصح تكليف الكافر بالايمان وتكليف الفاسق بالطاعة فلا يرد ما ذكرتم من السؤال (ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبايح حتى قالوا انه) اى الله تعالى (اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم) اى من المعتزلة (ان ارادة الله تعالى القبيح قبيحة كخلقه وايجاده) اى كما ان خلق القبيح قبيح وايجاد القبيح قبيح عند المعتزلة (ونحن نمنع ذلك) اى نمنع كون ارادة الله تعالى للقبيح قبيحة كخلقه لان القبح ليس ذاتيا للفعل بل صفة تعرض بالنسبة الى العبد (بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به) لا ارادته وايجاده وكذا خلقه

ان سلم كون العبد خالقالفعله والحاصل ان الامر العدمى المسمى بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية ومتعلق الثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر اذلاقبح فى خلقها لجواز اشتمالها على مصلحة وحكمة بل القبح كسبها كما لو اعطى ملك رجلا الف درهم مع علمه بان ذلك الالف يصرف هذا الشخص الى اتلاف نفسه لكنه يعطيه ليتعظ به غيره فلايسأله بعد ذلك احد ولايصرفه الى مثله (فعندهم) اى عند المعتزلة (يكون اكثرمايقع من افعال العباد) من المعاصى والجرائم (على خلاف ارادته تعالى) بل على وفق ارادة ابليس مع عدوه الله تعالى (وهذا) اى كون اكثر مايقع من افعال العباد على خلاف ارادته (شنيع جدا) قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته لوقوع خلاف مراده فى مملكته لان اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان قلنا عجزه تعالى ومغلوبيته كفر بالاجماع وهومحال عقلا لوجوب الوجود وانما حكم الشارح بشناعته دون استحالته لان المعتزلة لم يقولوا بانه تعالى يريد الايمان والطاعة بارادة جازمة حتى يلزم العجز بل قالوا انه تعالى يريد هما برغبة العباد واختيارهم فالم يختاروه لم يرد الله تعالى فلاعجز فى الحقيقة (حكى عن عمر بن عبيد) من المعتزلة (انه قال) عمر بن عبيد (ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى) مثل مفعول مطلق وما مصدرية اوموصولة وهذا كقوله تعالى مثل ما انكم تنطقون (كان معى فى السفينة فقلت له) اى للمجوسى (لم لاتسلم فقال) اى المجوسى (ان الله تعالى لم يرد اسلامى فان اراد اسلامى اسلمت فقلت للمجوسى وان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لايتركونك) والشيطان فيعال من شطن يشطن اذا بعد ويقال شاطن وتشيطن وسمى بذلك كل متمرد لبعد غوره فى الشر ويقال فعلان من شاط تشيط اذا هلك فالمتمرد هالك بتمرده ويجوز ان يكون سمى بفعلان لمبالغته فى اهلاك غيره (فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك الاغلب) يعنى اذا وجد الكفر والمعاصى بارادة الشيطان يكون اكثر افعال العباد بارادته فيكون الشيطان شريكا غالبا فى ايجاد افعال العباد وهو كفر وامر شنيع فيكون كل الافعال خيرا وشرا بارادة الله تعالى هذا الالزام انما يرد

على المعتزلة ان لو قالوا ان الله تعالى يريد اسلام الكافر ارادة جازمة وليس كذلك كما مر فكان جواب عمرو للمجوسي ان يقال ان الله تعالى يريد اسلامك باختيارك فاذا لم تختره لم يرده فكان التقصير منك (وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني) وهو شيخ اهل الاعتزال (دخل على الصاحب هو) اي الصاحب (ملك بن عباد وعنده) اي عند الصاحب (الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني) وهو شيخ اهل السنة (فلما رأى) اي القاضي (الاستاذ قال) القاضي (سبحان من تنزه عن الفحشاء) يعني طعن عبد الجبار على الاستاذ بقوله سبحان من تنزه عن الفحشاء يعني ان المعتزلة لا يقولون باسناد القبايح والشرور على الله من جهة التخليق واهل السنة يقولون به سبحان واقع موقع المصدر وقد اشتق منه سبحت والتسبيح لا يكاد يستعمل الا مضافا لان الاضافة تبين من المعظم فاذا افرد عن الاضافة كان اسما على التسبيح لا ينصرف للتعريف والالف والنون في آخره ومايضاف اليه مفعول به لانه المسبح ويجوز ان يكون فاعلا لان المعنى تنزهت وانتصابه على المصدر بفعل محذوف تقديره سبحت الله تسبيحا قال اهل اللغة اشتقاق سبحان من السباحة الى المشي لان الذي يسبح يباعد ما بين طرفيه فيكون فيه معني التبعيد وقال بعضهم هذه لفظة جمعت بين كلمتي تعجب لان العرب اذا تعجبت من شئ قالت حان والعجم اذا تعجبت قالت سب فجمع بينهما فصار سبحان والفحشاء الذي يستوجب به العقوبة في النار وقيل يجب به الحد (فقال الاستاذ على الفور في جوابه سبحان من لا يجرى في ملكه الا مايشاء) يعني مذهبكم ان كفر الكافر بدون مشية الله تعالى والحال ان الله تعالى لا يجرى في ملكه الا مايشاء يعني عرض القاضي الطعن له بان يقول هذا القول مستلزم لان يقال ليس تعالى خالق الفحشاء وقول الاستاذ طعن ايضا الا ان هذا الطعن اشد من الطعن الاول لان غرضه ان يقول انتم قائلون لوجود مالا يشاء الله تعالى في ملكه وهو منزه عنه والغرض من هذين الحكايتين اثبات تعميم ارادة الله تعالى وقدرته كل الكائنات عند اهل الحق دون المعتزلة (والمعتزلة اعتقدوا ان الامر) اي الامر بالشئ (يستلزم الارادة) اي ارادة ذلك الشئ (والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا) لان الله تعالى امر

على العباد بالايمان (وكفره غير مراد) لعدم امر الله تعالى على الكفار بالكفر (ونحن نعلم) هذا اشارة الى الجواب (ان الشئ قد لايكون مرادا و يؤمر به) اى بالشئ فلايكون مستلزما للارادة (وقد يكون) اى الشئ (مرادا) ككفر الكافر (وينهى عنه ليحكم و مصالح يحيط بها) اى المصالح (علم الله تعالى) فلايكون النهى مستلزما لعدم الارادة (اولانه) معطوف على لحكم (لايسأل عما يفعل) لانه مالك مطلق له ان يتصرف فى ملكه كيف يشاء لاظلم لفعله اصلا (الايرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمر) اى السيد (بالشئ ولايريده) اى لايريد السيد الشئ (منه) اى من عبده قوله الايرى توضيح للوجه الاول اخره من الوجه الثانى لئلايقع الفصل بين الوجهين مع قصر الثانى جدا (وقد يتمسك من الجانبين) اى اهل السنة والمعتزلة (بالايات وباب التأويل مفتوح على الفريقين وللعباد افعال اختيارية) اى بارادته قال فى المقاصد كان المختار ينظر الى الطرفين و يميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده ويناسبه فى الاحياء من ان الاختيار مسبوق بالتردد و الارادة اعم (يثابون بها) اى بالافعال الاختيارية (ان كانت طاعة و يعاقبون عليها) اى على الافعال الاختيارية (ان كانت معصية لاكما زعمت الجبرية) فانهم نسبوا القبايح الى الله تعالى وابرؤا العباد من الذنوب وهى تخالف الجماعة (من انه لافعل للعبد اصلا) اى لااختياريا ولاغير اختيارى (وان حركاته) اى العبد (بمنزلة حركات الجمادات) و العروق النابضة و رئيس الجبرية جهم بن صفوان الترمذى و اضافة الفعل الى الخلق مجاز على حسب مايضاف اليه الشئ الى محله لا الى محصله وعندهم قولك جاء زيد وذهب عمر وكقولك طال الغلام وابيض الشعر (لاقدرة عليها) اى على الحركات (ولاقصد ولااختيار وهذا) اى زعم الجبرية (باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش) هذا دليل عقلى (ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى) قال بعض المحققين اختيار العبد ترجيح احد الطرفين بلا ايجاب له و الله يوجده فيجب به الفعل و الاول كسب و الثانى خلق فعنده يكون لاختيار العبد دخل فى وجود الفعل لكن بالترجيح لابالتأثير

(ولانه لولم يكن للعبد فعل اصلا) اى لا اختياريا ولا غير اختيارى هذا دليل عقلى ايضـا (لما صح تكليفه) مصدر مضاف الى المفعول و هو الضمير (ولاترتب استحقاق الثواب) مصدر مضاف الى المفعول وهو الثواب (ولا العقاب على افعاله) اى لايصح ترتب استحقاق الثواب على بعض الافعال مثل الصلوة و سائر الحسنات و ترتب العقاب على بعض الاخر مثل شرب الخمر ونحوه (ولا اسناد الافعال) اى لايصح اسناد الافعال الى العبد (التى تقتضى سابقية القصد والاختيار اليه) اى الى العبد (على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب) فان كل واحد من صلى وصام وكتب مسند الى العبد على سبيل الحقيقة مع ان كل واحد من هذه الافعال مسبوق بالقصد والاختيار (بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه) فان كل واحد من طال واسود لايقتضى سابقية القصد والاختيار (والنصوص) هذا دليل نقلى (القطعية تنفى ذلك) اى تنفى ان لايكون لقدرة العبد تأثير للافعا ل الاختيارية (كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون) يحصل من هذا دفع قولهم بانه لا فعل للعبد اصلا (وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر اى غـير ذلك) من الآيات (فان قيل) هذا السؤال من طرف الجبرية منشأ السؤال قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى (بعـد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا) لايقال هذا السؤال عين مامر فى قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا بكفره لانا نقول مامر بناء على لزوم الجبر من كو ن الكل بخلق الله تعالى فهو جبر متعلق بالفعل فقط وهذا بناء على لزومه من تعلق العلم و الارادة الازليين فهو جـبر متعلق بالفعل والارادة معا فلذا ورد تعلقها لوجود الفعل و عدمه هنا (لانهما اما ان يتعلق) اى علم الله تعالى وارادته تعالى (بو جو د الفعل فيجب) الفعل (او بعدمه) اى بعدم الفعل (فيمتنع) الفعل (ولا اختيار مع الوجوب) اى مع وجوب الفعل (والامتناع) قوله والامتناع يكون معطوفا على الوجوب فيكو ن معنا ه ولا اختيار مع وجوب فعل العبد وامتناعه واما على النسخة الاخرى وهو قوله ولا امتناع فحينئذ يكون معطوفا على لا اختيار فيكون معناه ولا امتناع للعبد عن الفعل مع الوجوب ولا اختيار له ايضا فعلى هذه النسخة

يكون على تقدير واحد لا على التقديرين فعلى كلا التقديرين يكون العبد مجبورا (قلنا يعلم الله ويريد ان العبد يفعله) اى فعلا (او يتركه) اى يترك الفعل (باختياره فلا اشكال) حاصل هذا الجواب ان يقال ان الجبر انما يلزم ان لوكان علم الله وارادته متعلقا بالفعل والترك من غير اختيار العبد وليس كذلك فان عادة الله تعالى جارية على ان علمه وارادته يتعلقان بالفعل والترك على وفق اختيار العبد فان اختار العبد الفعل تعلق علم الله وارادته وان اختار الترك تعلق علم الله تعالى وارادته فلا يلزم الجبر الذى ذكرتم (فان قيل فيكون حينئذ فعله الاختيارى واجبا) ان علم الله اراد وجود الفعل (او ممتنعا) ان علم الله تعالى اراد عدم الفعل (وهذا) اى كون الفعل الاختيارى واجبا او ممتنعا (ينافى الاختيار) اى اختيار العبد (قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار) رد عليه السيد ان اختيار العبد لا يستند اليه والا لاحتاج الى ارادة اخرى واذا اسند اختياره الى اختيار الصانع كان مجبورا اجيب بان الارادة امر اضافى والمفتقر الى الارادة هو الوجود فقط فيستغنى الارادة عن ارادة اخرى كاستغناء التكوين عن تكوين آخر لذلك (لامنافاة له) لان المنافى للاختيار هو الوجوب بدون الاختيار فيجوز ان يكون الاثر الصادر عن الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار (وايضا) جواب آخر (منقوض بافعال البارى تعالى) لان علمه ان تعلق بوجود فعله فيجب وان تعلق بعدمه فيمتنع مع انه فاعل بالاختيار يعنى ان افعال البارى واجبة ومع هذا لا ينافى الاختيار واما النقض بفعل البارى تعالى فمدفوع بانه مفتقر الى اختيار قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقته فالمخلص ان يقال ان اختيار العبد مسند الى الاستعداد الموضوع فيه بطريق الصحة لا الوجوب يعنى ان الله تعالى يخلق فى العبد صفة من شانها ان يريد بها اى شئ كان فى اى وقت كان لا يقال ان الوجوب فى فعل الله تعالى من ذاته تعالى فلا يكون الوجوب منافيا لاختياره بخلاف فعل العبد فان الوجوب فيه لا يكون الا من الله تعالى فيكون الوجوب منافيا لاختيار العبد لانا نقول الكلام فى الفعل بعد وجوبه فالوجوب من انه وجوب سواء كان من ذات الفاعل او غيره لا يتغير والا لا يكون واجبا بل ممكنا فالجواب

ماقاله الشارح (فان قيل) من جانب الجبرية وحاصله ان يقال لوكان للعبد قصد واختيار فى افعاله لزم ان يكون المقدور الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين و اللازم باطل وكذا الملزوم فلايكون للعبد قصد واختيار فى افعاله (لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والاختيار وقد سبق) الواو للحال (ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها) اى ايجاد الافعال (ومعلوم) والحال معلوم (ان المقدور الواحد) اى الفعل الواحد (لايدخل تحت قدرتين مستقلتين) لان كل واحدة من القدرتين لاتخلو من ان تكون كافية فى حصول ذلك المقدور او لا تكون كذلك فان كانت الاولى لزم الاستغناء عن القدرة الاخرى وان كانت الثانية لاتكون القدرة مستقلة والمقدر خلافه (قلنا لا كلام فى قوة هذا الكلام) يعنى لانزال فى قوة هذا السؤال (ومتانته الا انه) اى الشان (لماثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة) اى ثبت بالضروة (ان قدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال) والقدرة هو التمكن من ايجاد الشئ وقيل صفة تقتضى التمكن و قيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفى العجز عنه واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته او على مقدار ما يقتضيه مشيته وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران وان مقدور العبد مقدور الله تعالى لانه شئ وكل شئ مقدور (كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش اصبحنا) جواب (لما فى التفصى) اى النجاة (من هذا المضيق الى القول) متعلق با صبحنا (بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه) اى تحقيق ان الله تعالى خالق والعبد كاسب (ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب) فسره فى التلويح بقصد القلب وجعله من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلايرد عليه ان الصرف فعل موجود فيستند الى البارى (وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) اى عقيب ارادة العبد (خلق) قيل هذا يشعر بتقدم الكسب على الايجاد فيلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه اجيب ايجاد الله تعالى متعلق بقصد العبد متأخر عنه تأخرا ذاتيا لازمانيا وايضا القصد الى تمام الفعل

فعند تمامه كان الفعل مكسوبا و القصد كسبا وعلى الوجهين لايلزم كسب الفعل حال عدمه (والمقدور الواحد) اى الفعل الواحد (داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل) الواحد (مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب) لان تعلق القدرة بالمقدور لا يجب ان يكون بالايجاد فان قدرة الله تعالى متعلقة فى الازل بالعالم بلاايجاد ثم يتعلق به عند الايجاد نوع آخر من التعلق (وهذا القدر) اى الله تعالى خالق والعبد كاسب (من المعنى ضرورى وان لم نقدر على ازيد من ذلك) المعنى (فى تلخيص العبارة المفصحة) اى موضحة ومعلمة (عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده) اى الله تعالى (مع مافيه) اى فعل العبد (للعبد من القدرة والاختيار ولهم) جواب ما يقال وهو ما الفرق بين الخلق والكسب حتى يقال ان الفعل مقدور الله من جهة الايجاد و مقدور العبد من جهة الكسب فاجاب عنه بقوله ولهم اى للمتكلمين (فى الفرق بينهما) اى بين فعل الله تعالى وفعل العبد (عبارات) منها ان يقال ان الخلق ايجاد اصل الفعل و الكسب تحصيل صفته من كونه طاعة اومعصية وهو مذهب القاضى قيل كونه طاعة اومعصية انما هو لموافقته الامر او مخالفته وكل منهما امر لايحتاج الى علة سوى وجود الفعل فى الامر فلادخل لقدرة العبد فى شئ منهما عنده نعم ان كون الفعل طاعة اومعصية لما عرضه بالنسبة الى محله ناسب ان ينسب الى قدرة المحل لذلك (مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لابالة) هذا الفرق واللذان بعده لايفيد شيئا لان فعل العبد كصلاته مثلا ان وقع بآلة فليس بخلق اولا بآلة فليس بكسب فما معنى اجتماع الكسب والخلق فيه ايضا اما ان يكون فى محل قدرته اولا وايضا اما ان يتفرد القادر به اولا فلايظهر معنى اجتماعهما فيه (والكسب مقدور وقع فى محل قدرته) اى قدرة العبد فان القيام مقدور العبد وقع فى محل قدرته وهو بدنه لان القيام قائم به و بدنه متصف به (والخلق لافى محل قدرته) يعنى الخلق لايقع فى ذاته والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل فى امر خارج من ذاته واثر الكاسب صفة فى فعل قائم به قيل الخلق بالمعنى المصدرى فى محل قدرته و بمعنى المخلوق ليس

بمقصود لان تميزه من الكسب بين قيل فيه المراد ان الخلق ما كان حاصله لا فى محل قدرته والكسب ما كان حاصله فى محل قدرته فيظهر الفرق بين الخلق والكسب ويمكن ان يراد الفرق بين المخلوق والمكسوب اذ به يظهر الفرق بين الخلق والكسب (والكسب لايصح انفراد القادر به) اى بالكسب اى لايكون بمجرد الكسب الفعل موجودا بل لابد من انضمام القدرة والخلق اليه (والخلق يصح) قال المشايخ ان مقدور الله تعالى قسمان القسم الاول لايصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما فى الموجودات التى لاصنع للعبد فيها والقسم الثانى مايصح انفراد القادر به ولكن لايكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل فيه كالافعال الاختيارية للعباد الى غير ذلك (فان قيل) من جانب الجبرية ومنشأ السؤال قوله الله تعالى خالق والعبد كاسب (فقد اثبتم مانسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة) حاصل هذا السؤال ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار فى افعاله لزم اثبات مانسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة بين الله وبين العبد واللازم باطل والملزوم مثله (قلنا ان الشركة ان يجتمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر) فلاشركة فى مذهب الاستاد وهو ان الموجد مجموع القدرتين على ان يتعلقا معا باصل الفعل قيل ان اراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسطاعانتها فقربت من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل قلنا والاظهر ان مراده كون الترجيح من العبد والايجاد من الحق كما قاله البعض اذ حينئذ يصح ان يقال ان القدرتين تعلقتا باصل الفعل لاصفته من كونه طاعة اومعصية (كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله بجهة الخلق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل) من طرف المعتزلة هذا السؤال على قوله والكسب لايصح انفراد القادر به والخلق يصح (فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق

الذم بخلاف خلقه) حاصله ان يقال ان ههنا امرين الخلق و الكسب فلم كان كسب القبيح قبيحا موجبا لاستحقاق الذم دون خلقه (قلنا لانه قدثبت ان الخالق حكيم) الحكيم صفة من صفات الذات معناه انه ذوالعلم القديم المطابق للعلوم مطابقة لايتطرف اليها خفاء ولاشبهة ولايتصور زواله وانه اتقن الاشياء كلها (لايخلق شيئا الاوله) اى المشى (عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها) اى على العاقبة الحميدة فعلى هذا لواطلع كاسب القبيح للعاقبة المحمودة فيه لكان له ذلك يؤيده ماذكره فى تفسير القاضى ان بعض المشايخ سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب لواطلعت مااطلعه يحل لك مافعله لكن يمكن ان يراد بما اطلعه الامر الخاص فلايحل له مالم يؤمر وقيل ان الخالق متصرف فى ملكه فلايقبح منه شئ بخلاف الكاسب فعلى هذا يكون كسب القبيح قبيحا قطعا (فجزمنا بان مانستقبحه) الهاء عائد الى ما (من الافعال) بيان ما (قديكون له فيها) اى فى الافعال (حكم ومصالح كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة) كالحيات والعقارب والخبيث مايستقبحه الطبع السليم (المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قديفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهى عنه قبيحا سفهها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها اى من افعال العباد وهو مايكون متعلق المدح فى العاجل) اى فى الدنيا (والثواب فى الآجل) اى فى الآخرة كالايمان والصلوة والصوم وغير ذلك من الحسنات وهذا تفسير للحسن الشرعى بما يترتب عليه وكان عليه ان يفسر معناه حتى يظهر ترتب الحكم عليه فنقول الحسن عند هم ماامر به والقبيح مانهى عنه فالمباح واسطة بينهما وقيل القبيح مانهى عنه والحسن مالم ينه فلاواسطة (والاحسن ان يفسر بما لايكون متعلقا بالذم والعقاب ليشمل المباح) اى يكون جائز الطرفين كالاكل والشرب والمشى وانما كان هذا التفسير احسن من التفسير الاول لان المباح على هذا التفسير كان من الحسن فان مالايكون متعلق الذم والعقاب اعم من ان يكون متعلق المدح والثواب كما فى المأمورات اولايكون كذلك كما فى سائر الافعال المباحة كالاكل والشرب فيكون تعريف الحسن جامعا بخلاف التعريف الاول فانه لايتناول المباح ولايكون جامعا

والفرق بين التخيير و الاباحة انه يمتنع فى التخيير الجمع و لايمتنع فى الاباحة وفى تعريف الحسن على هذا التقدير نظر لان المكروه من القبيح يصدق عليه مالايكون متعلقا للذم والعقاب وهو تعريف الحسن لايصدق عليه فتعريف القبيح ليس بجامع وتعريف الحسن ليس بمانع و الصواب ان يعرف الحسن بما لايكون متعلق النهى و القبيح ما يكون متعلق النهى فنقول المكروه على نوعين كراهة تحريم و كراهة تنزيه فالاول داخل فى القبيح والثانى فى الحسن فلا يرد النظر (برضاء الله تعالى اى ارادته من غير اعتراض) اى منع من الله تعالى (والقبيح منها) اى من افعال العباد (وهو مايكون متعلق الذم فى العاجل و العقاب فى الآجل) اعلم ان الحسن و القبيح مقول بالاشتراك على ثلثة معان الاول هو ان الحسن مايكون ملائما للطبع كالحلاوة والقبيح مالايكون كذلك كالمرارة والمعنى الثانى هو ان الحسن مايكون صفة كمال كالعلم والعدل والقبيح مايكون صفة نقصان كالجهل و الظلم و المعنى الثالث هو ان الحسن ما يكون متعلق المدح فى العاجل و الثواب فى الآجل كالايمان و القبيح ما يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل كالكفر والاولان عقليان اتفاقا والمعنى الثالث عقلى عند المعتزلة والشرع كاشف عنه وشرعى عند اهل السنة فالشرع لوحسن القبيح اوقبح الحسن يصح عندهم لاعند المعتزلة (ليس برضائه) اى الله تعالى (لماعليه) اى على القبيح من افعال العباد (من الاعتراض قال الله تعالى ولايرضى لعباده الكفر يعنى ان الارادة و المشية و التقدير يتعلق بالكل) اى بالحسن والقبيح و الخير و الشر خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة انما تتعلق بالحسن لابالقبيح فالله يريد ايمان الكافر والمؤمن برغبتهم ولايريد كفرهم و معصيتهم اصلا بناء على الاصل المذكور (والرضاء) قيل الرضاء حالة نفسانية تعقب حصول ملايم مع ابتهاج وانبعاث فهو غير الارادة بالضرورة لانها تسبق الفعل وهذا تعقبه فهو بهذا المعنى مجاز فى حق الله تعالى لانه لايحدث له صفة عقيب امر البتة (والمحبة) محبة الله تعالى للعباد ارادة الهدى و التوفيق لهم فى الدنيا وحسن الثواب فى الآخرة ومحبة العباد له ارادة طاعته والتحرز عن معاصيته

وعند الاشعرى المحبة والرضاء يعمان كل موجود كالارادة لانهما عندهم بمعنى الارادة واورد عليه بقوله تعالى ولايرضى لعباده الكفر فاجاب الاشعرى بتأويل هذه الاية بانه لايرضى لعباده المؤمنين بدليل الاضافة (اليه والامر لايتعلق الا بالحسن دون القبيح و الاستطاعة مع الفعل) الاستطاعة والقوة و القدرة والطاعة و الوسع اسماء متقاربة عند اهل اللغة مترادفة عند المتكلمين وهى ثابتة للعباد فى الافعال الاختيارية عند اهل السنة خلافا للجبرية فانهم قالوا العبد مجبور على خلق الله تعالى كالجمادات وفى هذا القول ابطال الامر والنهى ورفع الشرايع وانكار الحس والضرورى والتحاق بالسوفسطائية وقالت القدرية وكثير من الكرامية الاستطاعة ثابتة للعبد لكن قبل الفعل ليكون التكليف للقادر وقال اهل السنة استطاعة الفعل مقارنة للفعل قوله مع الفعل معية زمانية وان تقدمت عليه بالذات ضرورة تقدم العلة على المعلول (خلافا للمعتزلة) قالت المعتزلة و الكرامية الاستطاعة سابقة على الفعل اذ لو لم تكن سابقة عليه لكان الفاعل بلا استطاعة عند تكليفه على الفعل واذا لم تكن له استطاعة عند التكليف يكون عاجزا اذ العاجز من الاستطاعة فلو كلف على الفعل حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل لما سيأتى ان تكليف مالايطاق باطل بالاتفاق (وهى) اى الاستطاعة (حقيقة القدرة التى يكون بها) اى بالقدرة (الفعل) اى فعل العبد (اشارة الى ما ذكره) الهاء عائد الى ما (صاحب التبصرة) وهو رئيس الحنفيين فى علم الكلام (من انها) اى الاستطاعة (عرض يخلقه) اى العرض (الله تعالى فى الحيوان يفعل) اى الحيوان (به) اى بهذا العرض (الافعال الاختيارية وهى) اى الاستطاعة (علة للفعل) لان الله تعالى علق خلق الفعل فى العبد على خلق القدرة فيه هذا يشعر باولوية مذهبنا لان علة الشئ تقارن منه (والجمهور على انها) اى الاستطاعة (شرط لاداء الفعل لاعلة) لانها ليست من احدى العلل الاربع وهو ظاهر لان العلة هو الله تعالى او العبد و فيه اشارة الى ان مذهب المعتزلة اولى لان الشرط سابق (وبالجملة) اى سواء كانت الاستطاعة علة او شرطا (هى) اى الاستطاعة (خلقة يخلقها الله

تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب و الآلات)
بهذا خرج العلم و الارادة و الحيوة لان كلا منها ليس مخلوقا عند قصد
الاكتساب اما الحيوة والعلم فلسبقهما على القصد ولو بتجدد الامثال واما
الارادة فلانهـا عين القصد فلا يصدق عليه انه يخلق عند القصد
(فان قصد) اى العبد (فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان
قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو) اى العبد
(المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق) العبد الذم و (العقاب) لتضييعه
قدرة الخير و لصرف قدرته الى الشر (فلهذا) اى لتضييع العبد (ذم
الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع) اذ المراد نفى حقيقة القدرة لا نفى
الاسباب و الآلات لانها كانت ثابتة لهم و انما المنفى عنهم حقيقة القدرة
التى يتعلق الفعل بها اى يضيعون الاستطاعة للسمع اذ الذم يلحق بانعدام
حقيقة القدرة وانعدام حقيقة القدرة حينئذ يكون بتضييعهم لاشتغالهم
بضد ما امر بهم اى لا يقصدون كلام الله تعالى على وجه التأمل بل يستمعون
على وجه العناد والانكار (واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون
مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه) اى على الفعل (والا) اى وان لم تكن
مقارنة للفعل (لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر) تعليل الذم
(من امتناع بقاء الاعراض فان قيل) من طرف المعتزلة (لو سلم استحالة بقاء
الاعراض) يعنى لا نسلم اولا استحالة بقاء الاعراض فى الزمانين و لو سلم
استحالة بقاء الاعراض اعيانها واشخاصها (فلا نزاع فى امكان تجدد الامثال
عقيب الزوال) اى زوال الاعراض (فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة)
الاستفهام للانكار فيكون المعنى لا يلزم وقوع الفعل بدون القدرة لانه
بالقدرة الحاصلة بعد زوال القدرة الاولى (قلنا انما ندعى لزوم ذلك) اى
وقوع الفعل بلا استطاعة و قدرة (اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى
القدرة السابقة) لان القدرة التى بها الفعل اذا كانت القدرة السابقة على
الفعل والحال ان العرض لا يبقى فى الزمانين فيلزم وقوع الفعل بلا قدرة
وانه محال (واما اذا جعلتموها) اى القدرة التى بها الفعل (المثل المتجدد
المقارن) للفعل (فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لا تكون)

القدرة (الامقارنة) فيلزم ترك مذهبكم هو ان القدرة التى بها الفعل تكون سابقة عليه لامقارنة اياه (ثم ان ادعيتم انه لابد لها) اى للقدرة المؤثرة (من امثال سابقة حتى لايمكن الفعل) يعنى ان ادعيتم ان الفعل لايمكن ان يحصل باول مايحدث من القدرة لانها ضعيفة فلابد للقدرة التى بها الفعل من امثال سابقة حتى يتقوى القدرة بها فيمكن الفعل بها فالحاصل ان القدرة التى بها الفعل تتوقف فى حصول الفعل بها على امثال سابقة لانها لولم تتوقف عليها لكانت هى اول مايحدث ثم لايحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرة اخرى حتى يحصل بها الفعل فيكون هى من امثال سابقة وانما لم ندع انه لابد من بقاء القدرة لانه قد ثبت انها عرض لايبقى مع ان البقاء لايوجد تقويتها فافهم (باول مايحدث من القدرة) من بيان مايعنى لايمكن بحدوث القدرة اولا بل لابد من بقاء القدرة اومن قدرة اخرى حتى يمكن الفعل باول القدرة (فعليكم البيان) فاذا لم يثبتوا فيكون الفعل بالقدرة المقارنة للفعل فقط لانه ظاهر ان الفعل لايحصل بدون القدرة (واما مايقال) جواب آخر لقوله فان قيل هذا استدلال على ان الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة وما ذكر اولا استدلال على تقدير امتناع بقاء القدرة (لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن) اى وقت (الفعل) و الفرق بين آن وآنف ان الان للزمان الذى انت فيه والآنف هو الزمان الذى قبل الزمان الذى انت فيه وهو الساعة السابقة على ساعتك (اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض) فى الزمانين باعيانها واشخاصها هذا ترديد على المعتزلة من طرف اهل السنة (فان قالوا) اى المعتزلة (بجواز وجود الفعل بها) اى بسبب القدرة (فى الحالة الاولى) اى فى اول الحدوث (فقد تركوا مذهبهم) وحينئذ لايلزم سبق القدرة على الفعل مع ان مذهبهم كذلك (حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه) اى امتناع الفعل فى الحالة الاولى (لزم التحكم) اى الدعوى بلا دليل (والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير) الاكما فى الحالة الاولى يعنى لم تكن ضعيفة اولا ثم قويت ثانيا سواء كان المراد بالقدرة المثل المتجدد او غيره (و لم يحدث فيها) اى فى القدرة (معنى) فى كل الحالات اى فى الحال الاولى و الثانية

(لاستحالة ذلك على الاعراض) اى حدوث معنى فى القدرة اى ان لم يكن فى اول القدرة مانعا يمنع حصول الفعل بها ولم يكن فى آخر القدرة اى ان لم يكن فى اول القدرة داعيا الى الفعل لان التغير والحدوث عرض لايقوم بالقدرة التى هى عرض ايضا والا لزم قيام العرض بالعرض (فلم صار الفعل بها) اى بسبب القدرة (فى الحالة الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر) جواب اما فى قوله واما ما يقال (لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية) اى مقارنة القدرة الفعل مقارنة زمانية (حتى يلزم من جواز المقارنة الزمانية ترك مذهبهم وبان كل فعل) اى ولايقولون بان كل فعل (يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه) اى على الفعل (بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط) لوجود الفعل حاصل هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الاول من الترديد وهو ان وجود الفعل بالقدرة جائز فى الحالة الاولى ولكن لانسلم انه يلزم ترك مذهبهم لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية ولايقولون بان كل فعل يجب ان يكون القدرة سابقة عليه حتى يلزم ترك المذهب لجواز وجود الفعل بالقدرة فى الحالة الاولى بل يقولون ان القدرة يجوزان تكون مع الفعل وقبله (و لانه يجوزان يمتنع الفعل) هذا جواب للشق الثانى من الترديد (فى الحالة الاولى لانتفاء شرطه او وجود مانع) عن وجود فعل (ويجب) الفعل (فى الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين) اى فى الحالة الاولى و الثانية (على السواء) حاصل هذا الكلام ان يقال انا نختار القسم الثانى من الترديد و هو ان يقال ان وجود الفعل ممتنع فى الحالة الاولى و لكن لانسلم لزوم التحكم و الترجيح بلامرجح لانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى الى آخره (ومن ههنا) اى ومن اجل جواز امتناع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط و ارتفاع المانع مع بقاء القدرة فى الحالتين (ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير) و ارتفاع الموانع (فالحق انها مع الفعل والا) اى وان لم يرد بها القدرة المستجمعة للشرائط المذكورة

بل اريد بها القوة العضلية التى اذا انضم اليها ارادة شئ حصل ذلك الشئ (فقبله) اى قبل ذلك الشئ قياسا على سائر القوى الحيوانية المخلوقة مع الحيوان ولان الوجدان الشاهد بثبوت القدرة فينا شاهد باستمرارها وثبوتها اى وقت يريد الحركة (وقيل لانها جزء العلة وجزءها مقدم على المعلول قلنا جزء العلة انما يجب تقدمه بالذات لابالزمان والكلام فى التقدم الزمانى) التقدم وهو كون الشئ بحيث يحتاج اليه شئ آخر ولايكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين والتقدم الزمانى كتقدم الاب على الابن فالوجه ماذكرنا (واما امتناع بقاء الاعراض) هذا اشارة الى الطعن الى قوله واما باستقامة بقاء الاعراض (فمبنى على مقدمات صعبة البيان) معنى البيان اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وزكاء القلب فلوثبت هذه المقدمات لكان مذهب اهل السنة حقا مطلقا والا فمذهب المعتزلة اولى (وهى) اى المقدمات (ان بقاء الشئ امر محقق) هذا هو المقدمة الاولى (زائد عليه) اى على الشئ فلانسلم ان بقاء الشئ كذلك بل البقاء هواستمرار الوجود وعدم زواله وهوعين الوجود (وانه) معطوف على ان بقاء الشئ اشارة الى المقدمة الثانية (يمتنع قيام العرض بالعرض) فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض وانمايكون كذلك ان لوكان بمعنى التبعية فى التحيز واما اذا كان بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت فلاامتناع (وانه) اشارة الى المقدمة الثالثة (يمتنع قيامهما بالمحل فلم لايجوز قيامهمامعابالمحل كالحركة والسرعة القائمتين بالجسم) يعنى اذالم يكن بقاء الشئ زائدا عليه فلايمتنع بقاء الاعراض واذا جاز قيام العرض بالعرض او قيامهما بالمحل فلايمتنع ايضاسبق القدرة على الفعل وابقاؤها الى زمان الفعل (ولما استدل القائلون) اى المعتزلة (بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف) اى الامر (حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف) اى مأمور (بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها) اى بالصلوة (بعد دخول الوقت فلولم يكن الاستطاعة محققة) اى حقيقة القدرة التى يوجد الفعل بها (لزم تكليف العاجز) اى امر العاجز على الشئ باثبات ذلك الشئ (وهو باطل اشار) جواب لما

(الى الجواب بقوله ويقع) اى يطلق (هذا الاسم يعنى لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب) اى اسباب الفعل (و الالات) و الالات جمع آلة وهى الواسطة بين الفاعل و منفعله فى وصول اثره اى اثر الفاعل اليه اى الى المنفعل كالمنشار للنجار فانه اى المنشار واسطة بينه اى بين النجار و بين الخشب فى وصول اثره اى اثر النجار اليه اى الى الخشب (والجوارح) اى الكواسب جمع جارحة (كما فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع) من بدل من الناس (اليه سبيلا) اى المراد بالاية الكريمة الزاد والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل حاصل هذا الجواب ان الاستطاعة مقول بالاشتراك على معنيين الاول هو القدرة الحقيقة وهى القدرة المستمرة للفعل والثانى هو سلامة الاسباب والالات والجوارح وهى القدرة الممكنة على الفعل وصحة التكليف تتوقف على المعنى الثانى دون المعنى الاول فلا يلزم تكليف العاجز لانتفاء المعنى الاول لوجود المعنى الثانى وانما يلزم ذلك لو انتفى المعنى الثانى (فان قيل) فى رد هذا الجواب من جانب المعتزلة (الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والالات ليست صفة له) اى للمكلف (فكيف يصح تفسيرها) اى الاستطاعة (بها) اى بسلامة الاسباب حاصل هذا السؤال ان يقال ان تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب والالات و الجوارح ليس بجائز لان السلامة مباينها و التفسير بالمباين لا يجوز فلا يكون الجواب المذكور جوابا لاستلزامه المحال (قلنا المراد سلامة اسبابه) اى اسباب المكلف فالالف و اللام عوض عن المضاف اليه (والآلة و المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك) اى بالسلامة (حيث يقال هو ذو سلامة اسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه) اى على المكلف بحمل المواطأة (بخلاف الاستطاعة) فانه يقال المكلف مستطيع قلنا سلامة الاسباب و الالات مما يحمل على المكلف حمل الاشتقاق كالاستطاعة يقال المكلف ذو سلامة اسباب كما يقال انه ذو استطاعة او يشتق منه ما يحمل على المكلف حمل التواطئ كما يشتق من الاستطاعة يقال المكلف سليم الاسباب كما يقال المكلف مستطيع فلا فرق بينهما فى كونهما وصفا له كما سبق الى بعض الاوهام

من ان سلامة اسباب لا يشتق منها ما يحمل على المكلف بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد) اى تتوقف (هذه الاستطاعة التى هى سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة بالمعنى الاول) اى القدرة الحقيقية التى بها الفعل (فان اريد بالعجز) هذا حقيقة الجواب غير استدلال المعتزلة بانه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز (عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز) ما بمعنى الاول بل يجوز فالملازمة مسلمة لكن لا نسلم استحالة اللازم وهو تكليف العاجز بهذا المعنى لصدق العاجز حينئذ على عادم شئ من شرائط صدور الفعل و من جملتها قصد الفاعل و مباشرته باسباب الفعل و الآلة فعادم القصد والمباشرة عاجز على هذا ولا خلاف فى صحة تكليفه بل لم يقع من التكاليف الا تكليف العاجز بهذا المعنى وانما ردد فى العجز و لم يردد فى الاستطاعة بان يقال المراد بها اما بمعنى الاول او الثانى لان الاستطاعة المتنازع فيها هى القدرة التى بها الفعل وهو المعنى الاول (وان اريد بالمعنى الثانى فلا نسلم لزومه) اى لزوم تكليف العاجز اى لا نسلم الملازمة (لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب و الالات و ان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل) فان قلت العجز باق مع سلامتها لعدم القدرة المؤثرة فلم جاز التكليف معها قلت لما جرى سنة الله تعالى على خلق القدرة المؤثرة عند قصد الفعل اذا سلم الاسباب جعل سلامتها كالقدرة المؤثرة (وقد يجاب) اى عن استدلال المعتزلة بان القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز (بان القدرة صالحة للضدين) اى القوة الفضلية التى مر ذكرها و اما القوة المستجمعة لشرائط التأثير فغير صالحة للضدين اتفاقا (عند ابى حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان لا اختلاف بينهما الا فى التعلق) لانه محل القدرة و هى آلة صالحة للضدين و كذا القدرة وهذا لان كل سبب من اسباب الفعل كالالات والادوات المعدة لتعميم القدرة وهكذا الناقصة صالحة للضدين كاللسان يصلح للصدق والكذب و اليد لقتل الابرار و الكفار وكذا القدرة الحقيقة وتحقيقه ان الطاعة مع المعصية انما تختلفان بالنسبة

الى الامر والنهى لا من حيث الذات فان السجدة لله تعالى طاعة وللصنم معصية ولاتفاوت فى ذات السجدة ولايتفاوت القدرة عليها الا انها اذا اقترنت بالطاعة سميت توفيقا واذا اقترنت بالمعصية سميت خذلانا وهى فى ذاتها واحدة لانها وضع الجبهة على الارض (وهو) اى الاختلاف فى التعلق (لايوجب الاختلاف فى نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به) اى بالايمان (الا انه صرف قدرته) اى الكافر (الى الكفر وضيع باختياره صرفها) اى القدرة (الى الايمان يستحق الذم والعقاب) واذا ثبت ان القدرة واحدة ثبت ان القدرة عند تكليف الكافر على الايمان ثابتة فلم يلزم تكليف العاجز (ولايخفى) هذا اشارة الى رد هذا الجواب (ان فى هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) اما بتجدد الامثال او بدونه (لان القدرة على الايمان فى حال الكفر تكون قبل الايمان لامحالة فان اجيب عن قوله ولايخفى (بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لاتكون الا معه) اى مع احدهما فلايلزم من هذا الجواب تسليم كون القدرة التى بها الفعل قبل الفعل لان القدرة التى بها الفعل هى القدرة من حيث انها متعلقة بالفعل وهى ليست متقدمة عليه القدرة على القدرة المطلقة حتى يلزم ان يكون القدرة قبل الفعل (حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هى القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك) اى ترك الفعل (هى القدرة المتعلقة به) اى بالترك (واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لايتصور فيه نزاع) بين اهل الحق والمعتزلة فان كلهم قائلون بكون القدرة المتعلقة بالفعل معه لاقبله واما النزاع بينهما فى نفس القدرة التى بها الفعل هل هى متقدمة على الفعل ام لايكون كذلك (بل هو) اى الجواب المذكور (لغو من الكلام) وانما كان لغوا من الكلام لان قوله حتى ان مايلزم مقارنتها للفعل هى القدرة المتعلقة بالفعل لايكون له معنى لان المقارن للفعل لابد وان يكون متعلقا بالفعل (فليتأمل) وجه التأمل ان نفس القدرة لايجوز ان تكون متقدمة متعلقة بالضدين عند اهل الحق اصلا (ولايكلف العبد) التكليف مأخوذ من الكلفة وهى المشقة (بماليس فى وسعه)

الوسع مايسع الانسان ولايضيق عليه ولايحرج فيه لان فائدة التكليف اما للاداء كما قاله المعتزلة اوللابتلاء ومعنى الابتلاء الاختبار والاختبار من الله تعالى ان يظهر حاله ليستوجب الثواب او العقاب لان الله تعالى لا يعطى الثواب او العقاب بما يعلم ما لم يظهر منه ما يستوجب الثواب والعقاب كما علم من ابليس الكفر ولم يلعنه مالم يختبره ويظهر منه مايستوجب اللعنة والعقوبة كما هو مذهبنا وهذا لايتصور فيما لا يطاق واما الاداء فظاهر وكذا الابتلاء لانه اذا كان بحاله لايتصور وجوده لايتحقق معنى الابتلاء اذ هو انما يتحقق فى امر اذا اتى به يثاب ولو امتنع يعاقب واذا فيما يتصور وجوده لا فيما يمتنع (سواء كان ممتنعا فى نفسه كجمع الضدين) وقلب الحقايق وتحصيل الحاصل (اوممكنا) فى نفسه (كخلق الجسم) والصعود الى السماء فانه ممكن فى نفسه لكن لايكون فى وسع العبد عادة (واما مايمتنع) اى مايكون ممكنا فى نفسه وممتنعا بالنظر الى الغير (بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصى فلانزاع فى وقوع التكليف به) اى بايمان الكافر وطاعة العاصى (لكونه مقدور المكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف) اى عدم وقوعه (بما ليس فى الوسع متفق عليه) نحو جمع الضدين وخلق الاجسام وان جوزه الاشعرى (بقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها) اى مقدورها وانت خبير بان الآية انما تدل على عدم وقوع التكليف بما لايطاق وهو لايوجب انتفاء الجواز (والامر فى قوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان التكليف بما لايطاق لوكان غير جائز لما وقع والوقوع دليل الجواز وانه تعالى طلب الانباء من الملائكة مع انهم ليسوا بعالمين وطلب الانباء ممن ليس بعالم تكليف بما لايطاق الجواب ان طلب الانباء مع عدم علمهم انما يكون تكليفا لو كان الامر طلبا لتحقيق المأمور وليس كذلك بل لاظهار عجزهم حيث قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فيكون اسكاتا لهم ودفعا لاعتقاد فضلهم على آدم عليه السلام وخطاب التعجيز جائز وهو الامر باتيان الشئ ولم يكن اتيانه مرادا ليظهر عجز المخاطب

وان كان ذلك محالا كالامر باحياء الصور التى يفعلها المصورون يوم القيمة ليظهر عجزهم و يحصل لهم النوم ولا ينفعهم النوم (وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا مالاطاقة لنا به ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال مالايطاق من العوارض اليهم) كالقحط و غيره بمالايطاق لوكان ممتنعا لماجاز الاستعاذة عنه فى قوله تعالى ربنا ولا تحملنا مالاطاقة لنا به فان تحميل مالاطاقة لنا تكليف من التكلفات و الاستعاذة عنه استعاذة عن تكليف مالايطاق فدل على ان التكليف ليس بممتنع قلنا لانسلم انه استعاذة عن تكليف مالايطاق بل استعاذة عن تحميله و هو مغاير لتكليفه اذ التكليف مختص بالامر و التحميل لايختص به وعندنا يجوز ان يحمل الله تعالى عبده جبلا لايطيقه فيموت ولايبالى ولايجوز ان يكلفه بحمل جبل بحيث لوحمل يثاب ولو امتنع يعاقب للزوم السعه لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر والمعقد بالمشى فلا ينسب الى الحكيم (وانما النزاع فى الجواز) اى عدم التكليف بماليس فى وسع متفق عليه و انما النزاع فى الجواز (فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلى) لانه عبث عن التعليم القادر الغنى محال (وجوزه الاشعرى لانه لايقبح من الله تعالى شئ وقد يستدل) من طرف المعتزلة (بقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها على نفى الجواز) على متعلق بيستدل (وتقريره) اى تقرير الاستدلال (انه لوكان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال) وهو كذب الله تعالى هذه مقدمة شرطية (ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم) وهو تكليف ماليس فى الوسع (تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لووقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال) قوله لكنه لو وقع الى آخره مقدمة استثنائية يعنى لكنه لزم من فرض وقوعه محال و هو اخبار الله تعالى بقوله لايكلف الله نفسا الا وسعها و هو محال (وهذه) الهاء للتنبيه و ذا اشارة و الضمير مشار اليه (نكتته فى بيان استحالة وقوع كل مايتعلق علم الله تعالى او ارادته) اى ارادة الله تعالى (و اختياره) اى الله تعالى (بعدم وقوعه) الباء متعلق بيتعلق والهاء فى وقوعه عائد الى ما (و حلها) اى حل النكتة (انا لانسلم ان كل مايكون ممكنا فى نفسه) اى فى حد ذاته (لايلزم من فرض